ANGELO BROFFERIO

LA
Filosofia delle Upanishadas

MILANO
POLIGRAFIA ITALIANA (Società Anonima)
9 - Via Stella - 9
—
1911

INDICE

PREFAZIONE

Dei molti che studiano filosofia, pochi assai si sentono attratti come per misterioso richiamo alla filosofia indiana, che tiene in sè l'anima e la trama perenne di ogni filosofia.

Nelle storie anche più recenti si lasciano da un canto le dottrine bramaniche insieme con tutte le altre dell'antico oriente, e si comincia tranquillamente con Talete. Pochi fuori d'Italia si sono sino ad ora occupati di Kapila e di Çañkara, e in Italia pressochè nessuno.

Eppure la filosofia nell'India non solo fu coltivata, ma ha messo sì salde radici, ed ha fiorito così rigogliosamente, che sta a pari di quella di qualsiasi altro paese; sicchè essa merita di essere studiata, e per una ragione generale, che tutto ciò che ha vissuto è doppiamente interessante, cioè piacevole ad imparare ed utile a sapersi, ma ancora e specialmente per vari altri motivi.

Innanzi tutto per la quantità delle opere prodotte: chi consideri, non il piccolo numero degli scritti filosofici finora pubblicati, ma i cataloghi dei manoscritti che si trovano nelle biblioteche europee, e di quelli assai più numerosi che giacciono negletti nelle biblioteche indiane, si persuaderà che esiste di fatto una mole ingente di lavori filosofici. È bensì vero che esiguo è il numero delle opere veramente originali, e che la maggior parte sono compendî, commenti, glosse, parafrasi; ma restano tuttavia per la età classica sei grandi sistemi, rappresentati in modo cospicuo, senza ricordare poi

le scuole che vi crescono d'attorno, e la filosofia teologica dalla quale sono preceduti nei vedi e seguìti nel buddismo.

In secondo luogo, perchè la quantità non è impari alla qualità. Gli indiani erano il popolo più contemplativo che si possa imaginare; di loro più che di qualunque altro si può ben dire che il loro regno non è di questo mondo; epperò nessuna maraviglia che la loro storia, la storia della natura, la fisica, e in genere l'esperienza e lo studio dei fatti, sieno rimasti assai poveri. Ma come hanno fatto nelle matematiche tali progressi che, se li avessimo conosciuti un secolo prima, li avremmo trovati più progrediti degli Europei, così nella logica si sono avvicinati ad Aristotele, abbozzando il sillogismo e le categorie. Che dire poi della metafisica? Con essa hanno toccato altezze per vero fantastiche.

In terzo luogo la filosofia indiana vince in età tutte le altre filosofie. Questo è certo il titolo più segnalato pei riguardi della storia; ma l'antichità è un pregio altresì dal lato teoretico; infatti, come la mitologia dell'India, per essere la più antica, ha contribuito, tostochè fu compresa, a comprendere le mitologie più moderne pagane e non pagane, così la filosofia indiana pare il migliore termine di confronto per la *filosofia comparata;* essa, se non può darci la soluzione dei problemi primi od ultimi che si voglia dire, sarà però la più atta a farci indovinare i motivi interni e psicologici pei quali la dolorante umanità non ha mai cessato dal travagliarsi intorno a questi problemi, e non può vivere se non ne ha una risposta purchessia, provvisoria, accidentale, anche assurda, anche negativa; che se la ragione, un po' più prudente e coscienziosa, esita a dargliela, l'accetta ad occhi bendati e mani giunte dal sentimento e dalla fede; come Semele, amante di Giove, agogna alla luce e non può sopportarla. La filosofia indiana, appunto per la sua ingenuità relativa, ci mostra quale umile origine abbiano avuto certi dogmi, ora così universalmente radicati che, non potendo più sostenersi col *quod erat demonstrandum*, si rispettano come argomenti *ad verecundiam*. E così

può influire indirettamente, ma sensibilmente sulla filosofia stessa; come la critica storica ha trasformata l'opinione sulla teologia, mentre pur questa opinione aveva già subìto prima la critica razionale.

Finalmente per l'influenza che la filosofia indiana esercitò sulle filosofie di altri paesi. Egli è vero che finora è dimostrata soltanto l'influenza sui neoplatonici, gnostici, manichei e sulle pratiche del monachesimo; ma già a molti è sembrato possibile, e a qualcuno probabile, che il pensiero indiano abbia agito direttamente sul pensiero greco già prima dei tempi di Platone, e quindi in via indiretta sulla dottrina cristiana.

Quanto ai motivi per cui la filosofia indiana è trascurata, ci pare di poterli ravvisare in primo luogo nella recente sua esumazione: sicchè mentre, per non parlare di Platone e di Aristotele, intorno ai quali furono scritte intere biblioteche, i frammenti stessi dei più oscuri tra i filosofi greci sono stati già raccolti, tradotti, commentati, e finalmente a più riprese sottoposti a pazienti e sagaci disamine per ricostruire il sistema di ciascuno di essi, mentre, ripeto, si è fatto tanto per la Grecia, invece le principali opere dei sommi tra i filosofi indiani non sono pubblicate che in piccola parte, trodotte che in piccolissima, e punto commentate. Epperò, mentre nello studio dei filosofi greci accade che, per colpa dello Zeller e della falange dei tedeschi del suo merito, siamo ridotti a spigolare e racimolare, all'incontro nello studio della sapienza indiana, ci troviamo dinanzi a tutti i pericoli, ma per vero anche a tutte le seduzioni, di una foresta vergine.

Qui la filologia non ha potuto preparare il terreno alla storia; i filosofi indiani non si possono tradurre bene nemmeno col dizionario di Pietroburgo, perchè Böthlingk e Roth, gli autori di questa opera immane di pazienza e di coscienza, di erudizione e di acume, potrebbero dirci con ragione che, se per fare traduzioni ci vogliono dizionarî, per far dizionarî ci vogliono prima traduzioni, sicchè i due lavori procedono di pari passo, o piuttosto sono due gambe

delle quali l' una porta avanti l' altra. Poco può aiutarci l'etimologia, perchè non si tratta di cercare il senso concreto, ma il più astratto dei vocaboli, ossia non il primitivo, ma il più secondario e lontano. Ora questo non è un senso necessario e naturale, ma quasi direi convenzionale ed arbitrario; parrà strano davvero che si parli di arbitrio nel campo linguistico, ma si pensi per poco che qui non si tratta di filiazione fonetica, ma di filiazione ideale dei vocaboli, in altre parole bisogna capire che parentela ideale vi fosse mai fra il senso che ad una parola di uso generale dava il comune degli uomini (il che invero è noto) e l'idea nuova, originale, speciale e di proprietà *privata*, che un individuo filosofo, sia Bādarāyaṅa o Yag'ṅavalkya, voleva esprimere col vocabolo volgare. Questo è appunto il termine ignoto; questa la incognita nella equazione filologica. Giova inoltre ricordare quello che sappiamo già per esperienza in Europa, cioè che, non solo il significato filosofico di una parola differisce dal volgare (p. e., le parole: speculazione, fenomeno, coscienza, ecc.), (1) ma ancora quello di un filosofo da quello di un altro (2).

Una parola è una veste che passa da un parente all' altro, e può, dopo molte vicende, ricoprire un senso che sia l'opposto di quello per cui fu creata. In così fatte con-

---

(1) Pur questa dissimilazione non basta, e la filosofia deve prendere a prestito anche da lingue straniere e antiche, siccome pei vocaboli: noumeno, metessi, ecc. Ho sentito, or non è molto, un brav' uomo dire che se si levassero alla filosofia tutte le parole difficili (cioè, che egli non capiva) non ne resterebbe nulla; prova che non c'è niente in fondo. Bella ragione! Vorrei sapere cosa resta alla geometria, se le vietassero di nominare i seni e i coseni, e così via.

(2) Si veda, come esempio interessante, la storia filosofica della parola *soggetto*, da Aristotele a Kant, nelle prime pagine degli *Elementa Log. Arist.*, di Trendelenburg.

Si confronti anche l'articolo di Rudolph Eucken: *Die philosophische Terminologie*, Berlino, 1888 (nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, 1888), in cui l'autore, che nel 1879 scrisse già un

dizioni sono di singolare aiuto i comenti; ma non bastano ancora, perchè essi stessi devono essere prima tradotti, e poi perchè non di rado sono arbitrarî; così per Çañkara tutte le antiche *upanishadas* appartengono al suo sistema al vedānta, e quindi interpreta nel senso vedantico le espressioni di Yag'ñavalkya, e degli altri, anche allorquando esprimono precisamente il contrario. Finalmente bisogna ricordarsi che il comentatore viveva, secolo più secolo meno, un migliaio d'anni dopo l'autore del testo. Chi vorrebbe tradurre oggi l'antico testamento secondo i comenti alessandrini?

Ma non è tutto; oltre il dizionario, l'etimologia e il comento, v'è un altro criterio filologico: l'analisi del passo in cui si trova una data espressione; e poichè la traduzione di un singolo passo corre sempre pericolo di essere subiettiva, come dicono i tedeschi, non ci si può fidare che del confronto di tutti i passi in cui l'espressione si trova. Ne segue che il senso di una parola si conosce bene solo quando si conosce tutto l'autore da cima a fondo; allora ci siamo in certo modo assimilati a lui, sicchè, in una data

---

Abbozzo storico della terminologia filosofica, osserva che va crescendo d'importanza l'esatta determinazione dell'origine e del valore delle parole filosofiche. Chi vuole oggi farsi un concetto dello sviluppo del pensiero in ogni luogo e tempo, scrive l'Eucken, deve prendere un solo tipo di confronto, una misura sola per tutto quello che si è pensato da antichi e moderni, da indiani, greci, italiani, tedeschi, francesi e inglesi. Quanto più si progredisce, si considerano tutte le cose nella loro evoluzione, nella loro formazione storica, se si vuole conoscere in quale relazione stia l'opera di ogni uomo col suo ambiente, con le condizioni della sua vita. E in quel tempo appunto l'Eucken faceva invito ai filosofi a comunicare all'*Archiv für Geschichte der Philosophie* ogni notizia sull'origine dei termini filosofici, la quale sovente è assai modesta. Ricorda l'Eucken, per es., che la parola *teodicea* si trova per la prima volta usata in una epistola di Leibnitz a Magliabecchi nel 1697; che *ottimismo* fu coniato dal francese Trévoux per designare il sistema leibniziano.

occasione si sa, o meglio si sente, che egli deve aver pensato in un modo piuttosto che in un altro.

La conseguenza di queste difficoltà è che non presto certamente la filosofia indiana sarà accessibile se non per quei privilegiati che saranno provvisti dei necessarî sussidî filologici. Qui non si può edificare subito la storia, perchè è lungo e faticoso il trasporto del materiale. Chi vuol educare la sua mente a questo lavoro, deve esercitarla alternando due occupazioni differenti: la traduzione dei testi e l'analisi delle teorie.

* * *

L'altro motivo pel quale la filosofia indiana sarà sempre negletta in confronto della greca, è che *piace meno*, che è *meno interessante*.

Ciò che incanta nella lettura dei dialoghi di Platone, si è che nella ricerca della verità egli ci prende per compagni; ci comunica la sua curiosità, le sue sorprese, le sue disillusioni, sicchè quando anche finisce col perderci in un bosco e farci smarrire la meta, basta a riempirci l'animo la memoria delle emozioni sentite in viaggio; con lui non s'impara, ma crediamo di pensare proprio noi; invece con Aristotele non c'è ansietà; quando comincia un capitolo, egli ha già raccolto i fatti e si è già formato un'opinione che ci mette dinanzi subito nel primo periodo; ma almeno ci troviamo ancora davanti ad Aristotele stesso.

Cosa avviene invece dei principali sistemi indiani? non solo sono già sistemi, e sono già esposti in trattati, ma *hier liegt der Hund begraben*, essi sono ridotti ad aforismi, che i comentatori devono spiegare, dimostrare e connettere fra loro. Anzi, in fondo, non sono nemmeno aforismi, come quelli di Galieno, ma semplicemente registri, mezzi mnemonici per conservare una dottrina vasta, complicata e antica. Infatti, non contengono di un periodo che tre o quattro parole, e le altre bisogna supplirle con un vārttika; questa forma didascalica se sacrifica l'arte,

almeno è molto comoda e pratica per la grammatica e per l'algebra, dove ciò che importa sono le regole di grammatica e i teoremi d' algebra; ma trattandosi di filosofia, e soprattutto di filosofia antica, ognuno intende come, più ancora che i motivi e i risultati di una dottrina, occorrerebbe proprio conoscere il pensiero vivo, il processo dialettico, lo spirito dell'autore.

È per questo che necessiterebbe una traduzione completa delle *upanishadas*, per conoscere perfettamente, sia la lettera, sia lo spirito. Bisognerebbe, che le *upanishadas* venissero confrontate col resto della letteratura, o almeno della filosofia indiana. Ma chi si accingerà alla grave impresa? Una preparazione cosciente richiede un tempo infinito, e poi, non ha forse ragione Hegel di dire, che per saper bene una cosa, bisogna saperle tutte? Ma anche la lettura assidua dei testi non può insegnare che a metà; l'altra metà deve essere lavoro della riflessione, che confronta, analizza e coordina.

Ma un lavoro così fatto, in cui i pensieri nuvolosi, i giudizî temerarî, le congetture probabili sono obbligate o a difendersi con buone prove o a dileguarsi per sempre, vorrà essere tentato da coloro che si dicono neo-indianisti, qualcuno dei quali, pur giovanissimo, dà promettenti speranze? Perchè ognuno comprende che la dottrina di Socrate si ridurrebbe a ben poca cosa, se non ci restassero che le notizie chiare e succose, ma poche e brevi, che ce ne dà Aristotele, e se non vedessimo Platone che attraverso Albino o Alcinoo.

Come non intendere adunque la necessità di risalire più indietro alle *upanishadas* più antiche, che appartengono al ciclo vedico, che del Veda costituiscono la parte più filosofica, ed hanno altresì fornito i materiali elaborati poi e coordinati dai grandi sistemi del periodo classico?

Là si incontrano le persone stesse dei maestri dai quali le diverse scuole presero nome, e si capisce, vedendone i principii, qual fosse l'anima delle loro dottrine, e perchè abbiano potuto vivere.

* * *

Orbene, noi oggi non ci sappiamo difendere da una profonda emozione, mettendo alle stampe, dopo aspre vicende, un' opera, che di queste necessità si impronta, l' opera di un nostro insigne maestro, Angelo Brofferio, che in vita e in morte non ebbe certo fama adeguata alla sua santità, alla sua vasta dottrina, al suo fulgido ingegno. Perchè dire di lui è pur doveroso, dopo che un silenzio cupo si è fatto intorno al suo venerato nome.

Il mondo non ritorna indietro, è certo, non vi ritorna, perchè rinascano tali e quali gli uomini eletti discesi nel sepolcro ; ma è inevitabile il ripensare ad essi con mesto desiderio, e il ravvivarceli nella imaginazione è pure un carezzare la speranza di tempi in cui l'abnegazione riprenda a valere più della cupidigia, l'ingegno più dell'astuzia, il coraggio più dell'intrigo.

Non va più oltre taciuto che mentre l'Italia nel finale ventennio del secolo XIX lasciava ad altre genti, ai francesi, ai tedeschi, agli inglesi, senza contrasto, il primato degli studî indiani, paga solo di raccogliere la merce forestiera che fosse per derivarle, qui da noi, il Brofferio, sorretto da una volontà tenace e implacabile, con pochi mezzi, senza incoraggiamento di sorta, ma con sicura e limpida coscienza dei fini, operava il miracolo di risalire ad alcune fonti del pensiero indiano, ancor vergini e pur venerande per vetustà, ardue a deciferare, echeggianti a noi la voce di un mondo per tanti rispetti diverso dal nostro.

Così, tra coloro che nel nostro paese ebbero non so se più dire l' audacia o l' abnegazione di provvedere ad un ineluttabile bisogno dello spirito, il Brofferio ha un posto segnalatissimo da cui non è facile che altri lo smonti.

I sei tomi di *Psicomitologia,* che nel 1880 egli presentava alla R. Accademia dei Lincei, pel concorso al premio di S. M. Umberto I, da conferirsi al miglior lavoro di filologia, si impongono nettamente all' ammirazione degli

studiosi e alla semplice e vieta tattica di coloro che, secondo la felice espressione del Goethe, fingono d'ignorare ciò che vogliono far ignorare (*im Ignoriren und dadurch sekretiren*), e sopprimono puramente e semplicemente tutto ciò che ha qualche merito e qualche importanza.

Per le sue opere il Brofferio, degno erede delle virtù paterne, ha aggiunto nuovo decoro ad un nome a cui pareva impossibile aggiungerne.

La commissione allora della R. Accademia, composta dei soci Amari, Comparetti, Fabretti, Flechia, Guidi e Valenziani, tra quattordici lavori di filologia e di linguistica presi in esame — l'Ascoli ne era relatore — così sentenziava dei sei tomi di *Psicomitologia* del Brofferio:

« È questo uno studio amplissimo, anzi colossale, intorno alle personificazioni mitologiche dello spirito e degli organi suoi...... Non ci periteremo a collocare, tra le parti pressochè eccellenti, tutto intero il volume, che si intitola *L'anima nelle Upanishad*. La molta perizia nel campo della filosofia greca e dell'indiana, e la molta dimestichezza con alcune categorie di fonti indiane, non mai prima tentate da alcun italiano, basterebbero da sole a far tenere in grandissima considerazione questo concorrente, il quale mai non ebbe aiuti o conforti se non dalla pertinacia della sua volontà. »

Se si pensi per poco alla seduzione viva e invincibile di queste parole, si intenderà il desiderio che in noi si accese di mandare alle stampe quest'opera che, certo, lascierà nella filosofia e nella cultura italiana una parte che non potrà essere cancellata mai.

E invero, benchè trent'anni ormai pesino su queste carte, nulla, a nostro avviso, esse hanno perduto della loro freschezza, improntate, come sono, di un conio originalissimo, e felicemente rispondenti ad una tendenza, oggi rinascente a ricostruire compiutamente la storia del pensiero indiano.

D'altra parte, un'opera non perde mai del suo valore non diremo storico, ma intrinseco, quando i problemi che

in essa si dibattono non sono peranco entrati in una fase risolutiva, e le tesi e le antitesi, le differenze sostanziali o di grado, gli enigmi, le faticose interpretazioni, le contraddizioni, le ipotesi varie tengono tuttavia il campo.

Di più, se si toglie il Deussen (1), il solenne archimandrita della filosofia indiana, chi altri mai, da un ventennio a questa parte, trovò modo di illustrare questi primi saggi filosofici dell' India? I quali, ricchi come sono di enigmi, di allegorie, di allusioni, pieni di lacune e di contraddizioni, offrono allo studioso difficoltà pressochè insuperabili.

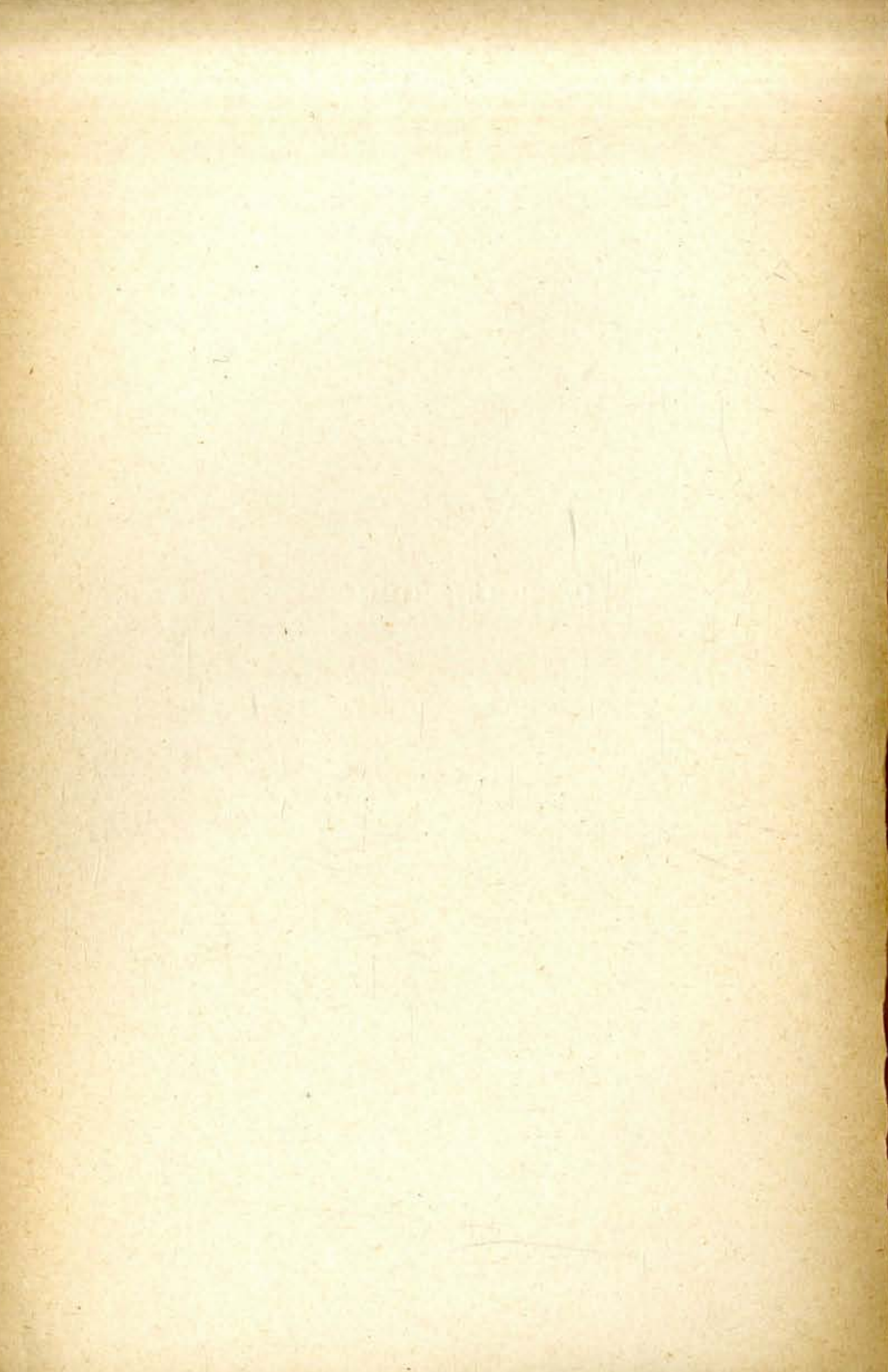
Sicchè l'opera del Brofferio, lungi dal sembrare una eco del passato, parrà piuttosto (quand' anche paragonata a qualche altro studio di filosofia indiana, di recente fattura) una voce del presente, che spinga irresistibilmente al pensiero indiano, il quale può e deve essere ancora uno dei più efficaci strumenti della odierna rinascita dei valori spirituali, uno dei più nobili sforzi verso la luce e la verità.

ATTILIO LUIGI CRESPI

Milano, 15 gennaio 1911

---

(1) Dr Paul Deussen - Cfr. *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit Besonderer Berücksichtigung der Religionen* — Erster Band, Zweite Abteilung: *Die Philosophie der Upanishad's*, Zweite Auflage — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1907.

INTRODUZIONE

INTRODUZIONE

I.

Che cosa sia l'anima, Dio lo sa; quanto a me, senza rinunciar per sempre a meditarvi su col pensiero mio, (perchè senza filosofia la vita mi parrebbe miserabile), ho voluto per qualche tempo cercare che cosa fosse l'anima secondo le opinioni degli uomini; curiosità meno ambiziosa, ma più facile a soddisfare; ricerca meno geniale, ma più sicura; e d'altronde questa deve preceder quella, chi non voglia tentare il volo prima d'aver messo l'ali.

Ho scelto per campo delle mie indagini la filosofia indiana; in piccola parte spinto da una certa vaghezza di indipendenza ad esplorar paese men noto; *juvat novos carpere flores;* in parte perchè a me non piace tanto studiare con Plutarco la cessazione degli oracoli o con Jouffroy *comment les dogmes finissent*, ma piuttosto perchè e come gli errori sian nati; finalmente in gran parte convinto che la necessità in cui mi sarei trovato di occuparmi un po' nello studio della lingua mi avrebbe fatto più forte anche nell'analisi del pensiero.

Ma ricercando le prime radici della filosofia e prendendola proprio *ab incunabulis* come voleva il Brucker, mi sono trovato senza accorgermene a quel punto in cui essa confina colla mitologia; e non ho resistito alla tentazione di varcare questo confine, tanto la veduta del paese era attraente; sicchè, dopo la filosofia, la mitologia è diventata regina de' miei pensieri; egli è vero che quella comanda alla ragione, ma questa seduce l'immaginazione molto agevolmente. Pur troppo alla seduzione essa fa tal-

volta seguire l'inganno, e ci fa perdere tempo e fatica nel correr dietro ai fuochi fatui di false analogie; questa madre delle fate è fata anch'essa; per lei il pellegrino stanco ed assetato cammina attraverso il deserto verso le *chiare, fresche e dolci acque* di un'oasi che per falso miraggio crede vedere da lontano e che non ha mai esistito. Questa sarà forse la mia sorte; ma non importa; camminiamo, proviamo quest'altra illusione.

È noto che nel nostro secolo insieme agli altri studi storici e filologici rifiorì anche quello della mitologia, con una profusione di fiori, ed anche di fogliame, quale non s'era più veduta dall'età della scuola alessandrina in poi. Creutzer nella sua *Simbolica*, e quindi la sua scuola, credettero che la mitologia greca avesse un senso recondito, che questo fosse stato portato dall' Oriente per opera di corporazioni sacerdotali e poi manifestato a pochi eletti nelle cerimonie religiose dette misteri, e specialmente nei misteri eleusini: essi credevano che le favole cantate dai poeti al volgo fossero simboli di idee rivelate dai sacerdoti agli iniziati. Vennero poi l'*Antisimbolica* del Voss e l'*Aglaophamus* del Lobeck, i quali distrussero da capo l'edificio innalzato dai loro predecessori, e sostennero che nei misteri non si comunicava alcun insegnamento di sapienza esoterica. Contro l'eccessiva reazione di questi si potrebbe sostenere, e più tardi mi proverò a farlo, che le dottrine della immortalità dell' anima e della metempsicosi furono proprio portate d' Oriente, specialmente per opera degli orfici e dei pitagorici, e che, se non erano penetrate nel volgo, erano però note a certi sacerdoti e filosofi; ma, anche se questo fosse dato e concesso, resta però che queste dottrine, innestate sulla religione greca lungo tempo dopo Esiodo, non appartenevano alla religione indigena, le cui radici erano più antiche dello stesso Omero; d'altronde esse fecero parte della religione filosofica piuttosto che della mitologica; quindi ciò che potremmo dire di queste dottrine, anche trascurando le obbiezioni del Lobeck, non servirebbe all' intelligenza della vera mitologia greca.

Ma il colpo più terribile contro la spiegazione allegorica dei miti fu portato da due famosi capitoli della *Storia* del Grote; egli sostenne addirittura che i miti non avevano senso recondito nessuno, ma solo il loro senso letterale; li paragona alla tela del pittore greco su cui era dipinta una cortina, e che ognuno voleva alzare per cercare il quadro sotto; così i miti, egli dice, *sono cortine senza quadro*. Ma anche chi legge il Grote senza saper nulla di nulla di mitologia e senza aver già un' opinione preparata, come ho fatto io, sebbene sia vivamente *interessato* da quelle pagine dove l' eleganza e l' erudizione si disputano la palma, non finisce per essere convinto; che tutte le favole greche siano sempre state pensate e credute da tutti nel senso che ora dà loro il dizionario, gli pare un paradosso; e riflettendoci dopo con calma, gli pare di vedere con un certo senso di mortificazione che Grote, non trovando la chiave, abbia ricorso allo spediente di negar l'esistenza della serratura.

Il vero è che nè il Grote, nè alcun altro che avesse avuto il suo grande acume ed avesse posseduto come lui la letteratura greca da cima a fondo, poteva, senz'altri mezzi, indovinare l'enigma di quella sfinge che è la mitologia; la filologia comparata, anzi propriamente la linguistica fu quella che rese a tutte le scienze storiche l'ufficio della lampada di Aladino, e specialmente quella che fornì il filo d'Arianna per uscir dal labirinto mitologico; insieme alla generazione delle parole essa scoprì la generazione degli Dei e ci insegnò che le divinità greche erano in origine identiche a quelle degli altri popoli ariani, cioè forze e fenomeni della natura; che queste forze della natura, ricevendo dalla ingenuità e dalla immaginazione del popolo protoariano attributi umani, divennero persone; che poi i loro nomi perdettero il senso primitivo e naturale per ritenere soltanto quello secondario e metaforico e poco alla volta divennero, per parlare con Grote, cortine senza quadro.

Così la filologia, dopo aver dimostrato che le lingue

non sono *convenzioni*, ha dimostrato che i miti non sono *invenzioni;* sono spontanei, ma non liberi; sono fatti dall'uomo, ma secondo certe leggi; anzi, più che immaginando li fa dimenticando; sono parole di cui si è dimenticata la radice, attributi che hanno eclissato i loro soggetti. A queste scoperte il Kuhn aperse la via coll'esempio, e, scoprendo pel primo donde Prometeo prendesse il fuoco e come si preparasse l'ambrosia, ha bevuto come gli antichi vati dell'India alla coppa degli Dei ed ha carpito loro la sua particella di immortalità. Alcuni hanno preso posto vicino a lui e dietro a loro si è poi affollata una schiera di valenti, alcuni dei quali vanta l'Italia.

Ora, quantunque in molti dei saggi fatti finora vi sia molto del fantastico, è pur certo che i maestri hanno aperto una buona via e dato una guida sicura; gli errori non sono colpa del metodo, ma di chi non sa adoperarlo; perciò la base della mitologia non è più da cambiare; ma non è lecito sospettare che si debba allargarla un poco? Nella mitologia comparata vi è una grande lacuna, ed anzi si potrebbe quasi dire che finora non si è posto mano che alla metà di essa. Infatti si è cominciato a spiegare sotto qual leggenda e qual nome divino si nascondessero il cielo e la terra, il giorno e la notte; ma non si è ancora parlato della parola e non si è ancora pensato al pensiero; va crescendo la mitologia del mondo esterno, ma si dimentica l'interno; si conosce già bene la storia del sole, ma, e quella dell'anima? pensiamo noi che essa non abbia avuto il suo mito? Perciò accanto alla mitologia del temporale svelato dal Kuhn ed a quella dell'aurora studiata da Max Müller (1), cioè accanto alla mitologia fisica, dovrebbe

(1) Del resto, se gli Indiani non mi avessero insegnato quanto rispetto debba un *brahmac'ārī* qual io sono ad un *guru* come Max Müller, e se non temessi d'esser preso per un *homo novus* che vuole *magnis clarescere inimicitiis*, su questo famoso mito dell'aurora farei le mie brave riserve. E direi:

Il Sátapatha-Brāhmaṅa (X, 5, 1, 1, ss.) ci racconta che

trovar posto anche una mitologia psicologica. Si dovrebbe tornar a capo con la espressione così frequente nei *brāhmaṅāni: ity-adhidaivatam, atha adhyātmava*; alla interpretazione fatta στοιχειακῶς farne succedere una ψυχικῶς.

---

un'*apsaras*, *Urvas'ī*, si innamorò di un mortale, *Purūravas*, e stette con lui a condizione che non si lasciasse veder nudo; i divini *Gandharvi*, trovando lunga l'assenza della loro *apsaras*, ricorsero ad un'astuzia: le rapiscono di notte due caprioli; *Purūravas* balza fuori, per ricuperarli, senza aver tempo nè pazienza di coprirsi; allora i *Gandharvi* fanno venire un lampo, ed *Urvas'ī*, vedendo *Purūravas* nudo, scompare. Più tardi *Purūravas*, grazie al consiglio di *Urvas'ī*, ottiene di diventar egli stesso un *Gandharva*, ed a questo fine i *Gandharvi* gli insegnano ad accendere il fuoco mediante la confricazione di due legni, ed a celebrar col fuoco il sacrificio.

Ora questo mito attirò l'attenzione di tutti i maestri, Lassen, Weber, Kuhn, Roth e Müller, ma credo che siano tuttavia ben lontani dall'averlo messo in chiaro. Diffatti, se non è molto difficile trovare una spiegazione ingegnosa che s'adatti a qualcuno dei fatti essenziali, dei tratti più caratteristici del mito, è però difficilissimo il darne una che renda conto del mito in tutti i suoi punti, sia quelli che nei *brāhmana* e nei *purāni* gli furono aggiunti dalla tradizione, sia quelli indicati dal fonte più antico, cioè dal *Veda*, specialmente nel dialogo fra *Purūravas* ed *Urvas'ī* (Ṛk. X, 95, Aufrecht). Esaminiamo infatti i risultati ottenuti finora:

Prima Lassen (*Ind. Alt.* 1847, I, 732): *In dem Brūchstücke eines Liedes, im Nirukta, XI, 36, wird von des Urvas'ī gesagt, dass sie in ihrem Falle leūchtet wie der Blitz, dass sie Wasser gebe, ūnd das Leben verlängere. Hieraūs erhellt, dass sie ūrsprünglich eine Göttin der Lūft gewesen sein mūss.*

Poi Roth (*Nirukti* di *Yāska*, 1848 Erläut zū XI, 36, p. 153, ss.) si avvicinò, ma da un'altra parte, alla radice del mito, cercandone la ragione in un passo dello *Yag'us bianco* nel quale *Urvas'ī* e *Purūravas* sono nomi dati ai due legni (superiore ed inferiore, maschio e femmina), dalla confricazione dei quali nasce il figlio *Agni* (Vāg'. S. V. 2, c-e; v. *Mahīdh*, *ibid.* che attinge a *S'atap Brāh* III, 4, 1, 22, p. 259 ed. Weber cfr. Weber, *Ind. Stud.* I, 197. Ora vedilo pure in Taitt. S. VI, 3, 5, 3), — e con-

Infatti le stesse cause che hanno agito per vestire di favole i fenomeni della natura, devono aver agito pei fenomeni dell'anima. La maraviglia, che Platone ed Aristotile chiamano madre della filosofia, ma che già prima aveva

---

nettendovi la leggenda posteriore che *Purūravas* abbia trovato il modo di produrre il fuoco mediante la confricazione di due legni e che abbia istituito il servizio dei tre fuochi (Roth cita Hariv, 1405; unisci specialmente il succitato S'at. Br. X, 5, 1, 15 17 e poi Bhāg. Pur. IX, 14, 46 ss.): ma di qui Roth argomenta in questo modo:

Der Grūnd jener Personification des Reibhölzer liegt nūr in der Vergleichūng dieses Actes mit der Begattūng; die Begattūng ist ebenso das Treibende in dem ersten Theile der Sage, in der Liebesgeschichte: sie wird also überhaūpt als der Mittelpūnkt der ganzen Sage, wie sie ūns einmal überliefert ist, zū betrachten sein. Daraūf führen denn aūch die Namen selbst hin: Purūravas ist der Brüller, das Bild eines brünstigen Stiers, ūnd Urvaç'ī ist die Geile (uru-vaç'ī). Qui Roth pretende troppo; la somiglianza tra i due atti spiega bensì la seconda parte del mito, l'invenzione e la divisione del fuoco, mediante le quali *Purūravas* salì tra gli Dei, parte che l'inno del *Rigveda* lascia appena sospettare nell'ultimo verso e che lo stesso Roth considera come seriore; — ma la prima parte, su cui si aggira tutto l'inno, resta inesplicata; è vero che in esso inno (v. 5) si fa allusione a questo atto che servì poi di termine di confronto colla produzione del fuoco; ma esso non vi ha che una importanza affatto secondaria; il fatto principale, l'argomento vero dell'inno è la fuga di *Urvaç'ī*, che *Purūravas* prega inutilmente di tornar indietro (v. 17: *nivartasva*) e che egli non può raggiungere (v. 2, 13); e già abbiamo veduto che questo è ancora il fatto principale anche nel *S'atapatha-Brāhmaṅa*. Dunque per la parte prima e più importante della novella Roth ci lascia allo scuro.

Questo è il punto debole della spiegazione di Roth. Max Müller invece ha dato poi un'interpretazione (Oxford, *Essays*, 1856, p. 61) la quale ha precisamente il merito di soddisfarci su questo punto, e di spiegare in modo almeno probabile la prima parte del mito; infatti per lui *Urvaç'ī* sarebbe l'Aurora e *Purūravas* sarebbe il Sole, il quale alla luce del mattino perde l'Aurora e le corre dietro inutilmente. Di più questa interpretazione ha per

generato la mitologia, non doveva aver colpito le menti degli uomini soltanto quando vedevano l'arco baleno o la saetta, ma ancora quando osservavano la memoria, l'immaginazione, fenomeni ben più sorprendenti; vi è egli

---

sè un argomento chiaro e di buona lega (dico uno, perchè gli altri non mi paiono tali), nella risposta che *Urvaç'ī* fa a *Purūravas* (Ṛk. X. 95, 2; cfr. Roth alla Nirukti, p. 155, nota): « *Io passai come la prima delle aurore* ». Se a questo aggiungi l'autorità, la dottrina e soprattutto l'ingegno dello scrittore, che ha qualche cosa di un Rénan del sanscrito, e che ha saputo nascondere i difetti del suo lavoro sotto i fiori dell'eloquenza e le citazioni dei poeti, spiegherai facilmente il favore che la sua interpretazione ha incontrato. Ma l'ipotesi di Max Müller ha lo stesso difetto, o piuttosto il difetto contrario di quella del Roth, perchè se quella non serve per l'inno del Rigveda, questa non serve pel S'atapatha-Brāhmana e gli altri fonti posteriori; di più, sebbene un verso dell'inno possa far sospettare che *Urvaç'ī* sia l'aurora, molti altri indizi, che esamineremo, sono affatto contrari a questa supposizione.

Io posso dunque farmi coraggio e proporre una nuova spiegazione, della cui esattezza non vorrei star garante, ma che mi pare, se non la buona, almeno più vicina alla buona che non quelle del Roth e del Müller, perchè rende conto di una parte maggiore della leggenda, sia secondo il Veda, sia secondo il Brāhmaṅa. Io credo che l'argomento dell'inno sia lo scoppiare del temporale, — che *Urvaç'ī* sia specialmente il fulmine che si sprigiona dalla nube, — e che *Purūravas* sia specialmente il fuoco, prima latente nella nube e poi rumoreggiante al fuggir della saetta. Vediamo brevissimamente le prove: in primo luogo *Urvaç'ī* è il fulmine (femminino in sanscrito, cfr. *Av.* XV, 1, 2, 4: *vidynd pnüs'ali. stanayitnur māgadho*), perchè:

1° Se essa dice una volta che è venuta come la prima delle aurore, è detto ancora più d'una volta che essa venne splendida e precipitosa come il fulmine (Ṛk. X, 95, 10: *vidyndna yā patantī davidyot.* cfr. v. 3: *vi davidyutū*); ma vedi sopratutto che lo Yagus bianco ed il nero chiamano *Urvaçī Purvac'ittiç-c'a* (Vag'. S. 15, 19. Taitt. S. IV, 4, 3, 1) due freccie (*hetis* e *prahetis*) delle quali una è il fulmine l'altra il fuoco scoppiettante (TS. *vidynd hetìs, avasphūrg'an prahetis;* il contrario in VS.)

nulla di più straordinario che la coscienza? che la vita sia, è meraviglioso, ma che sentiamo di vivere e pensiamo alle nostre sensazioni, sarà sempre la maraviglia più grande.

2° Gli attributi di *antariksaprā* (X, 95, 14) e *bṛhaddivā* (V, 41, 19, Aufrecht 395, 19, cui cfr. però Roth alla Nirukti, XI, 49), sui quali Müller insiste particolarmente per la sua aurora, si applicano perfettamente al lampo; ma specialmente quello di *ray'asas vimānī* (X, 95, 17), *misuratrice dell'atmosfera* (che del resto si trova applicato anche a corpi celesti) si adatta meglio alla saetta che all'aurora.

3° La sua qualità di fuggir come il vento (X, 95, 2) può applicarsi tanto all'aurora come al fulmine, anzi poco a tutte due; ma quando fugge *come una freccia* (*Loc. cit.* v. 3 cfr. *hetis* nel succitato VS.), questo non può dirsi che del fulmine; — quando poi fugge *come una serpe* (*Loc. cit.* 8, secondo Lūdwig e Grassmann, non secondo Müller), mi pare che l'aurora resti assolutamente esclusa e che la saetta sia benissimo indicata; — quando finalmente vedo tra i nomi delle sue compagne *sug'ūrnih s'renih* e *granthinī s'aranyūh* (*Loc. cit.* 6), che Lūdwig traduce *die stark glühnde linie* e *die im zickzack sich bewegende*, io mi domando se la natura fulminea di *Urvaç'ī* non è così evidente che Lūdwig non l'abbia vista prima di me; nel qual caso tanto meglio; ma allora sono impaziente di veder pubblicato il suo comento.

4° Urvaç'ī ha un carattere umido (Vedi diz. di Grassmann per *ksoṇībhis* di *loc. cit.* 9), che all'Aurora non si può concedere nemmeno se teniamo conto della rugiada; infatti *Urvaç'ī* non porta soltanto i benefizi dell'umidità (*Loc. cit.* 10: *bharantī me apiyā kāmyāni*) ma propriamente è accompagnato da torrenti che al suo apparire fulmineo muggiscono come vacche (Ṛk. V, 41, 19: *Nadībhis Urvaç'ī vā gṛṇātu*; X, 95, 3: *avīre kratān ni davidyntat na, urā na māyum c'itayanta dhunayas*); qui si tratta dunque di tutt'altro che rugiada! — Tra gli epiteti di *Urvaç'ī* o tra i nomi delle sue compagne, ve n' ha nel Rigveda (X, 95, 6) uno particolarmente significante, *Madec'aksuh*, che Lūdwig traduce *die das aūge im see*; ora, come il sole è l'occhio del cielo, così l'occhio del lago posso immaginarmelo nel baleno che guizza dalla nube, specialmente quando vedo in distanza i così detti lampi di calore, frequenti e stretti, pei quali pare che un angolo di cielo

Ma, lasciando da parte quei fattori mitologici che da Vico in poi si sogliono cercare nei sentimenti dei primi uomini, e venendo ai fattori che dipendono dalle leggi linguistiche, osserveremo che essi dovevano produrre per l'a-

---

si apra come un occhio e ne palpitino le palpebre; ma l'aurora cosa c'entra? Ma lasciamo questo epiteto, che è troppo leggiero fondamento per farci su un castello; ripetiamo soltanto che l'umidità abbondante e rumurosa di *Urvaç'ī* non si potrebbe spiegare colla rugiada, ma soltanto ricordandoci che per le menti indiane il lampo era la luce delle acque *(vidyut-apām g'yotis.* S'atap. Br. VII, 5, 2, 49 cfr. *vidyut* = *das blinkende Wasser* nel diz. di Grassmann). E guarda come il succitato Lassen aveva rasentato il vero: Essa cade come il fulmine, e manda acqua, dunque è una divinità dell'aria.

5° L'etimologia del nome di Urvaç'ī non dà alcun aiuto alla mia tesi, ma non appoggia punto nemmeno quella di Müller. La sola etimologia che mi paia accettabile è quella che Roth ha preso da Yāska (V. il diz. di Pietrob., seguito ora dal diz. di Grassmann), secondo la quale *Urvaç'ī* deriva da *uru-vaç'ī* e significa *heisser Wunsch* (Grassm., *heftige Begierde, inbrünstiges Verlangen*); questa si adatta sia alle leggi grammaticali, sia ai passi vedici nei quali *Urvaç'ī* è nominata, sia finalmente all'opinione degli interpreti indiani (Roth nelle Erläut. alla Nirukti di Yāska, XI, 36 cita lo stesso Yāska, V, 13, al quale puoi aggiungere, sebbene molto recente, Mahīdh. a VS. 15, 19); inoltre mi pare che le dia appoggio l'espressione *ādhye s'ivāyāi* dell'oscuro verso X, 95, 13. Ora questa non istà nè pro' nè contro l'aurora od il fulmine. A me gioverebbe assai derivare questo nome dalla radice *vās'* - muggire; potrei dimostrare che si adatta benissimo agli esempi vedici, con cui l'ho confrontata, ma non lo tento nemmeno, perchè le leggi grammaticali mi domanderebbero poi con che diritto cambio la lunga di *vās'* - colla breve di *vas'ī*, e non troverei altra giustificazione che nell'analogia del nome *vas'ā*, giovenca. Alle leggi grammaticali soddisfa invece l'etimologia di Max Müller, che egli dice anche accettata di solito dai grammatici indiani (senza però dir quali, e quanto a Pāṅini V, 2, 100 ha già detto lui che propone invece *urva* col suffisso *sa*); questa sarebbe da *uru* largo ed *as'* - penetrare: ma se fosse buona varrebbe tanto pel fulmine come per l'aurora; anzi,

nima una mitologia non con eguale, ma con molto maggior facilità che per la natura. Infatti la povertà del linguaggio, la polionimia e la sinonimia che hanno prodotto la metafora nella descrizione e nella denominazione degli oggetti

---

se fra le tre radici in *as'*- (v. Grassmann) prendi quella che significa mangiare o quelle da cui derivano *as'an* ed *as'man*, non può proprio applicarsi che al fulmine, perchè *as'nas* (gefrässig) è un epiteto del fulmine (Ṛk., I, 164, 1) ed *as'ani* è precisamente un nome del fulmine (Vedi diz. Piet. ad. v. cfr. S'at. Br. VI, 1, 3, 14: *vidynd-vā as'anih*). Ma pur troppo l'etimologia di Müller è inferiore a quella di Roth, perchè non s'applica ai passi vedici che non sono nel nostro inno; come servirebbe a tradurre Ṛk, IV, 2, 18, *martānām c'id-urvas'īr-akrpran*, che invece Roth traduce bene *der Sterblichen heisse Wünsche ertönten flehend?* Dunque contentiamoci di non aver qui un argomento nè pro' nè contro.

Veniamo all'eroe, a *Purūravas:*

1° Mi pare troppo ardito Max Müller, quando dice non esservi bisogno di dimostrare che *Purūravas* è il nome di un eroe solare e significa lo stesso che πολυδεύκης, dotato di molta luce; ad ogni modo ammesso pure che possa aver anche questo significato, sarà sempre meglio preferire la spiegazione che s'accosta di più al senso più naturale, e poichè *Purūravas* significa *dotato di molto rumore*, non so perchè andrei a cercare nel sole una metafora così lontana, mentre ho lì il tuono che si presenta pel primo; il *ravas* cui allude questo nome non può essere lo splendore del sole, ma piuttosto il *rava* o *ravatha* che precede la pioggia ed accompagna il fulmine (Ṛk. V, 63, 3: *Mitrāvaruṅān...... c'itrebhih abhrāih upa tis'thatah ravam dyām varshayathah*, IX, 80, 1: *Brhaspateh ravathena vi didynte); e* diffatti yāska (Nir. X, 46) mette *Purūravas* colla *mādhyamikā vāk,* cioè (come vedremo lungamente più tardi) colla voce mezzana, la voce di quello fra i tre mondi che sta in mezzo, il fulmine che è signore dell'atmosfera (*antariksa*) come *sūrya* del cielo ed *agni* della terra. Il dotato di molto rumore, il tonante, è poi specialmente il fuoco nascosto nella nube, perchè:

2° *Purūravas* è padre del fuoco in quel passo di VS. nel quale *Urvaç'ī* è paragonato allo inferiore dei due legni dalla cui confricazione il fuoco vien fuori, ed al quale dicemmo che Roth annette una particolare importanza. Qui nota che, fuori dell'inno

esterni dovevano influire in maggior grado per gli interni; la legge principale per la quale si davan nomi vecchi a cose nuove doveva fare che di mano in mano che si osservavano nuovi fenomeni spirituali, essi ricevessero nomi

---

del Rigveda in cui si espone il mito, il nome di *Purūravas* non si trova che una volta (I, 31, 4: *Tvam Agne Manave dyām avās'ayah Purūravase sukṛte sukṛttarah*): « Tu, o fuoco, gratissimo al benefattore, facesti tuonare il cielo per Manu Purūravas »; anche seguendo Roth e traducendo Manū Purūravas per l'uomo forte — implorante, questo passo ha un certo significato perciò che dà il tuono come prodotto dal fuoco in ricompensa del forte — gridante Manu, che appunto era stato il primo ad accendere il fuoco del sacrificio (S'at. Br. I, 4, 2, 5, 1, 7).

3° *Purūravas* è il fuoco stesso nell'inno stesso del Rigveda che contiene il mito, poichè nell'ultimo verso vi è detto figlio di Idā (Aiḍa), e secondo un altro inno (III, 29, 3: *idāyāh putrah*) il figlio di Idā è precisamente Agni. Di più, *Purūravas* vi dice egli stesso che è Vasistha, nel v. 17: *upa s'iksāmi Urvasç'im Vasisthah*; ora chi è *Vasisthah?* Müller ce lo dice traducendo senza esitazione: *Io, il sole splendido, tengo Urvaç'ī*; ma sarà bene diffidare di Müller, perchè sappiamo il motivo che lo induce a questa petizione di principio, e perchè vedo dal dizionario di Grassmann che l'aggettivo *Vasistha* non si applica mai al sole nel Rigveda, ma soltanto una volta ad Indra (dio del fulmine) e due volte ad Agni. Vasistha poi è il nome di un antichissimo poeta; ma ecco precisamente che nell'inno (VII, 33, Aufrecht 549) in cui si canta l'origine divina di questo cantore, ed in cui lo si dice nato dalla *urvaç'ī* (qui desiderio ardente) della mente divina (v. 11), è continuamente rappresentato cogli attributi del fuoco ed anzi si dice precisamente (v. 10: *vidyntah g'yotih pari sanig'ihānam Mitrāvarnṅā yad apasyatām tvā, tat te g'anma uta ekam Vasistha*) « la tua unica nascita, o Vasistha, è questa che Mitra e Varnṅa, ti videro come luce balzar fuori (Roth: *aūffahren*) dal fulmine (Grass. ti videro vestito della luce del fulmine) ». Questo mi par chiaro e mi spiega perchè *Urvaç'ī* ora moglie, ora madre di Vasis'tha, sia invocata insieme ad Idā (V, 41, 19), l'altra madre di Agni. Che il fuoco terrestre sia venuto dal celeste, che quello dell'altare (la dimora di Idā, ossia della offerta) fosse acceso da quello della nube, è concetto abbastanza frequente nei Vedi, e

già fatti e di cose già conosciute, e quindi potessero nella storia essere soppiantate da quelle; ma qui vi è una circostanza aggravante: che i fenomeni spirituali furono osservati dopo gli altri, perchè, se la prima cognizione im-

---

basterà accennare in prova al frequente epiteto di Agni, *figlio delle acque* (*apām napāt,* v. Grassmann); perciò, come abbiamo visto *Urvaç'ī* (il lampo della nube) circondata dalle acque, così *Purūravas* è allevato dalle acque (*A nādībhis Urvaç'ī vā gr̊ṅātu* succitato in V, 41, 19 confronta X, 95. 6: *im* [*sc. Purūravasam*] *avardhan nadyah.*).

Ora che, per quanto ce lo ha permesso la pittura del Veda, nella quale il colorito è sempre vivace ma il disegno è sempre sfumato ed incerto, abbiamo riconosciuto nei due personaggi del mito il lampo che guizza fuori dalla nube ed il fragore del fuoco in essa celato, osserviamo che la nostra ipotesi spiega sufficientemente il fatto principale e gli episodi che il mito suppone. Infatti:

1° Se *Urvaç'ī* è il fulmine, specialmente la luce del fulmine (il lampo), si spiega il mito contenuto nell'inno, tanto come coll'ipotesi di Max Müller, perchè il fulmine veramente fugge, mentre dell'aurora si può dir soltanto che passa; ed il tuono le vien sempre dietro e non mai insieme, eccetto quando il fulmine ci casca proprio addosso. Tanto dei fulmini che delle aurore si può dire che siano *vacche rosse* e che appena abbracciate fuggono (X, 95, 6, 9).

2° Se *Purūravas* è il rumore del fuoco latente nella nube e che si sprigiona dal fulmine, si spiega come coll'ipotesi del Roth perchè nella versione del mito che danno i brāhmanāni ed i purānāni si attribuisca a Purūravas la invenzione del fuoco.

3° Colla mia ipotesi si spiegano altri due punti che Roth e Müller lasciano oscuri: — l'oscurità del nero nuvolone in cui è latente il fuoco e da cui esce il fulmine (cfr. I, 164, 29: *Vidynd bhavantī, prati vavrim āuhata*), ci fa intendere perchè *Purūravas* non si lasci vedere nella sua forma propria, e perchè la leggenda abbia fatto di *Urvaç'ī* un'*apsaras* che *Purūravas* trova nascosta in un lago; — la luce improvvisa del lampo ci fa capire perchè secondo l'inno le immortali (compagne di *Urvaç'ī*) siano comparse nude a *Purūravas* (X, 95, 8, *g'ahatishu atkam,* Lūdwig: *die ihr Kleid ablegten;* se *atka* vuol invece dir *lampo*, abbiamo

plica già l'uso della coscienza, la coscienza stessa non può esser avvertita se non dopo un gran numero di altre cognizioni, appunto come non si vede l'occhio che dopo aver visto i colori; dunque i fenomeni di coscienza, intangibili ed invisibili, non potevano esser designati che con nomi e descritti che con verbi di cose ed azioni materiali e sensibili, cioè di natura affatto contraria; e davvero la linguistica ci insegna che le parole più astratte, animo e pensiero, astrazione e riflessione, idea e concetto, esprimevano in origine cose ed opere sensibili, e solo più tardi e per similitudine indicarono cose non concrete, che non cadono sotto gli occhi e fra le mani; (su questo punto vorrei poter citare le prime pagine, piene di profonda filosofia, dell'articolo del Pott: *Metaphern, vom Leben ūnd von*

---

qui una prova egualmente buona, ma d'un altro genere) e secondo la leggenda posteriore i Gandharvi si siano serviti di un lampo per rendere visibile *Purūravas* (cfr. la traduzione che dà Grassmann del succitato *vidyntas g'yotis parisamg'ihānam,* ti videro vestito della luce del lampo).

Alla fine confesso che la mia interpretazione è ben lontana dal soddisfarmi pienamente; molti punti restano ancora oscuri, specialmente X, 95, 16, sul qual verso chiamo l'attenzione di chi verrà dopo di me; io mi lusingo soltanto di aver approfittato degli studi di Roth e di Müller e d'aver fatto un altro passo innanzi; possa io esser utile ad altri come questi lo furono a me, e toccare col mio aiuto la meta!

Taccio qui dei *rapprochements*, perchè in generale infidi, che si son fatti tra questo mito ed altri che gli somigliano; taccio dunque di Orfeo ed Euridice che vi ha riconosciuto Müller (che avrebbe potuto trovarvi con egual ragione Giove e Selene o Diana ed Atteone) e di Numa ed Egeria con cui ha fatto un paragone Langlois (Trad. dello Hariv. p. 119, n. 1); Weber ha pensato alla novella tedesca delle *Schwanenjūngfrauen* (*Ind. Stud.* I, 196, 7), e Kūhn, questi poi con molta probabilità, alla storia della *bella Melusina* (*Sagen* ecc. 1859, I, p. 81). Finiamo col desiderio che per la versione più antica di questo mito si possa un giorno aver qualche maggior lume dalla pubblicazione della *Bṛhaddevatā* di S'ānnaka (il quale sembra essersene occupato, v. Kūhn *Ind. Stud.*

körperlichen Lebensverrichtūngen hergenommen, in Zeits, f. vergl. Sprachf. II., p. 101. ss.); ora la distanza fra un'immagine materiale ed un altro oggetto materiale è minore che fra questa medesima immagine ed una cosa astratta. Mi spiego con un esempio:

Unter allen Schlangen ist eine,
Aūf Erden nicht erzeūgt,
Mit der an Schnelle keine,
An Wūth sich keine vergleicht.
Sie stürzt mit fūrchtbarer Stimme
Aūf ihren Raūb sich los,
Vertilgt in einem Grimme
Den Reiter ūnd sein Ross.

. . . .

Und dieses Ungeheūer
Hat zweimal nūr gedroht
Es stirbt im eig'nen Feūer,
Wie 's tödtet, ist es todt.

Ora è più facile riconoscere il fulmine in questo serpente di Schiller o in quello del Rigveda, che l'avarizia nella lupa di Dante

che dopo il pasto ha più fame che pria ;

i commentatori della Divina Commedia informino. Questi esempi non sono perfetti, perchè l'oscurità vi è cercata a bella posta; il poeta tedesco ci propone un indovinello *(Räthsel)* e l'italiano parla di cosa *s'asconde*

sotto 'l velame delli versi strani.

Ma prendiamo una poesia di Bürger, che può passare per un vero specime di stile vedico, e di cui faremo un

---

I, 103), e per la versione più recente dalla pubblicazione dei purani che ancora mancano, poichè una nota di Wilson al relativo capitolo del *Vishimpurāṅa* assicura che si trova anche nel *Matsyapurāṅa* ecc. Intanto però confesso di non aver ancor veduto il *Mārkāṅdeya-purāṅa.*

indovinello sopprimendo le strofe dove il soggetto è nominato:

O beste holder Freu,
Mit liebevollem Sinn,
Vom Himmel aūsersehen,
Zūr Menschentrösterin!
Der schönsten Morgenstūnde,
Gehüllt in Rosenlicht,
Der Svada gleich am Mūnde,
Der Honigrede spricht!

. . . .

Dū schenchest von dem Krieger
Das Graūen der Gefahr,
Und tröstet arme Pflüger
Im dürren Mangeljahr.
Aūs Wind ūnd laūem Regen,
Aūs Sonnenschim ūnd Thaū
Verkündest dū den Segen
Der zart besprossten Aū'.

Non è vero che qui si pensa alla *figlia del cielo* dalle dita di rosa, che dissipa i terrori delle tenebre, che sparge la rugiada mattutina e porta agli uomini cibo e forza? Eppure qui l'eroina è *la speranza;* e quanto questa possa rassomigliare all'aurora, ce lo dirà Dante ancora:

Quale i fioretti dal notturno gelo
Chinati e chiusi, poi che il sol gl'imbianca
Si rizzan tutti aperti in loro stelo,
Tal mi fec'io di mia virtute stanca.

Ma queste metafore, qui affatto volontarie, pei vati del paese dei sette fiumi erano un linguaggio naturale e spontaneo; linguaggio ancor più enigmatico allorchè si parla di cose riposte nel foro interno della coscienza, di sentimenti umani. Infatti è già difficile intendere che le nubi si chiamassero anche vacche, sebbene le nubi feconde piovano nutrimento alla terra, e sebbene il linguaggio dei Toscani conosca *il cielo a pecorelle*, ma la metafora è

molto più forte se si chiamano vacche le voci dei sacerdoti, come vedremo più innanzi. Similmente sappiamo che il pensiero è veloce quanto e più del vento (2); pure sarà sempre più verosimile l'attribuir dei cavalli a questo che a quello (3). Questa differenza scomparisce, o piuttosto ci sembra scomparire, soltanto quando si tratta di immagini che adoperiamo anche noi; così, sentendo spesso i nostri poeti dire dell'ali del pensiero e dell'ali dell'amore, ci parrà naturale che i desideri volanti al cielo siano paragonati ad uccelli (4).

Dunque anche la prima psicologia dovrebbe esser stata poetica e metaforica non solo, ma dovrebbe esserlo stato più ancora della scienza naturale, se così possiamo chiamare le invocazioni al cielo ed al mare, al vento ed al fuoco.

---

(2) Ṛk., I, 118, 1, il carro degli As'vin è *martyasya manasas g'aviyān.... vātaranhās*. — Al *g'avistham* (sc. *mànas*) della *S'ivasañkalpa-up.*, 6, così annota Mahīdhara (citando *S'atap. Brāh.*, V, 1, 4, 8) *na vāi vātāt — kin'c'ana — ās'īyo, na manasah kinc'ana — ās'īyo 'stî — itî s'ruteh.* — Av. X, 7, 37: *Katham vāto na ilayati* (cfr. Ait. Brāh. V. 25, citato dal diz. di Piet.), *Katham na ramate manah?* cfr. Taitt. S. IV, 6, 7, 4 (nello açvamedha): *tava çarīram patayishnv arvan, tava c'ittam vāta iva dhrag'imān.* M. Bh. XI, 7141: *pmar vāyupatham bhrāntam mano bhavati vāynvat.* Sulla mobilità del pensiero cfr. Av. VI, 105, 1: *yathā mano manasketaih parāpataty — ās'umat.* ib. VI, 18, 3: *manaskam patayshnukam.* Taitt. B. III. 10, 8, 3: *apād — āço manah. Kena up.* 1: *kena — īsitam patati manas?*

(3) *Marutām na prayukti*, Ṛk., VI, 11, 1, con *manasas na prayukti* di X, 30, 1 e *manasas na prayuktishu* di I, 151, 8. — Cfr. S'atap. Brāh. I, 4, 3, 6: (cita dal veda) *as'vo vā devavāhana-iti*, (e lo spiega come segue) *mano vāi devavāhanam, mano hiidam manasvinam bhuyisht'ham vānivāhyate; mana eva etayā* (sc. sāmidhenyā) *saminddhe* — confronta più sotto capitolo VI, nota.

(4) *vayas nā*, Ṛk. I, 25, 4.

II.

Che questa psicologia poetica dovesse esistere, è una congettura più che onesta; che poi abbia esistito è un fatto; l'esperienza qui conferma la supposizione *a priori*. Ma per trovare questa psicologia bisogna rammentarsi che *l' io* non diventa oggetto di osservazione che dopo il *non io*, e quindi la descrizione metaforica dell' anima dev' essere posteriore a quella della natura; la cercheremo dunque in quella letteratura dell' India in cui la riflessione comincia *già*, ma comincia *appena* a spuntare.

Sembra, e finora si crede generalmente, che i primi saggi filosofici dell' India siano stati le *upanishadas*. Probabilmente il lettore sa cosa sono le *upanishadas*: saggi speculativi, i quali si distinguono per una parte dalle altre composizioni filosofiche in quanto pretendono di appartenere e di fatti appartengono in gran parte alla letteratura del veda (per gli Indiani rivelata); e d'altra parte si staccano dal resto del ciclo letterario detto vedico appunto per la loro indole filosofica, perchè non erano destinate ai sacerdoti ufficianti, ma agli asceti che si ritiravano a meditare nelle foreste, e perchè non miravano ad interpretare le collezioni delle antiche poesie per l'uso del rituale, ma ne cercavano il segreto, l' oggetto recondito, cioè (a loro avviso) la dottrina sull'anima. I lavori di Windischmann, di Weber e d'altri, ai quali rendiamo qui le dovute grazie, hanno condotto molto innanzi l'apparato critico per lo studio delle *upanishadas*, e quindi ci è dato esaminarne più agevolmente il valore filosofico. Per noi basterà dunque, avvertire il lettore per ora di due cose: la prima, che sebbene le *upanishadas* siano molto numerose, non attingeremo le nostre notizie se non a quelle più antiche, cioè a quelle redatte per lo meno innanzi Cristo e che espongono idee per lo meno anteriori ad Alessandro, lasciando le moderne che sono mistiche e settarie. La seconda, che nelle *upanishadas* non vi è sistema; esse sono piuttosto antologie filosofiche, specie di collezioni di materiali, dovuti a tempi

ed autori diversi; questi materiali furono poi raccolti, confrontati ed ordinati a sistema nel trattato che ha per titolo *brahmasūtra* e che è il codice della dottrina *vedānta*; questo è un mondo che Bādarāyaṅa ha tratto da quel caos. Le *upanishadas*, provenendo da fonti diverse sono raramente d'accordo nella forma e nei particolari della loro dottrina; esse non emanano da un uomo, anzi nemmeno da una scuola, ma piuttosto da un gruppo di scuole, legate fra loro da un gran principio, che svolgevano in modi poco differenti perchè la tradizione religiosa aveva lasciato in tutte presso a poco gli stessi materiali scientifici; tuttavia le *upanishadas* riescono sempre scucite, piene di lacune, di ripetizioni, di contraddizioni.

Ma per la tesi presente e per lo scopo di questa introduzione, più che lo spirito delle *upanishadas* ci importa il loro stile. Infatti, chi legga le *upanishadas* senza il soccorso del comento o del codice in cui la filosofia vedānta è sistemata, o di uno almeno dei manuali di S'aṅkara, Sāyaṅa o Sadānanda in cui la stessa filosofia è riassunta, gli accadrà quello che confesso esser accaduto a me: che per molti mesi intenderà le singole frasi, ma non il senso del libro intero. E ciò non deriva soltanto dalle opinioni discordi o dalla esposizione scucita dei diversi capitoli, ma soprattutto dallo stile sempre figurato di cui è vestito il concetto; e queste figure e tropi non sono prodotti soltanto dalla natura immaginosa dello scrittore indiano, ma dal difetto di linguaggio filosofico al suo tempo; quando la grammatica e la logica si furono sviluppate, anche l'Indiano seppe diventar chiarissimo e noiosissimo; ma quando per la prima volta osservò coll'occhio della mente i fenomeni interni, non poteva parlarne se non colle parole che fino allora aveva adoperato pei fenomeni esterni e visti coll'occhio; quando l'astrazione cominciava ad essere nel pensiero, non poteva ancora essere nel linguaggio; quindi il suo linguaggio è immaginoso per legge linguistica.

Per farmi intender meglio addurrò una metafora delle

più frequenti e più facili a spiegarsi, quella *della città delle undici porte*. Il corpo è in certo modo la dimora dell'anima; questa è un' immagine che noi adoperiamo ancora; non è quindi strano che, tornando a quell' epoca antica di cui vogliamo trattare, lo vediamo descritto come una *stalla* od una *casa*; ma, riservandoci di discorrere a miglior tempo delle altre descrizioni di questo genere, diciamo per ora che veniva rappresentato anche come una *città*; anzi si faceva derivare di qui uno dei nomi dell'anima, pretendendo che *purusha* significasse *il dormente nella città* (5). Siccome poi per le *upanishadas* l'anima è identica al *brahman*, ed i sensi non sono che trasformazioni degli Dei, così il corpo si chiama la *città di Brahma* o *la città degli Dei*, e quindi naturalmente città *invincibile*. Questa città ha delle porte; nella testa infatti sono sette orifizi, dei quali così ci parla l'*Atharvaveda*: « *chi ha scavato nella testa i sette buchi, questi orecchi, queste narici, occhi e bocca, — nella gran distesa del cui vasto dominio* (cioè nel mondo esterno) *camminano i quadrupedi ed i bipedi?* (6) »

---

(5) Av. X, 2, 30: *puram yo brahmaṅo veda, yasyāh purusha uc'yate.* — Bṛhad, II, 5, 18, p. 499-500: *Tadetad-ṛshih pas'yan-navoc'at -: « puras'-c'akre dvipadah, puras'-c'akre c'atuspadah, purah sa paks'ī bhūtvā purah purusha āvis'ad — iti; » sa vā ayam purushah sarvāsu pūrsu puris'ayo...* — Cfr. S'at. Brāh. XIII, 6, 2, 1. — Cfr. Purushasūkta (Ṛk. X, 90) 5: *purushah....* (Mahīdh) *sasarg'a purah* (i corpi). -- L'etimol. di *purusha* da *purishayas* si trova pure nella Pras'na — up. V, 5, p. 226 e nella Nirukti di Yāska, I, 13. II, 3. — Cfr. MBh. XI, 7679: *puram.... vyāpya çete mahān — ātmā, tasmāt — purusha uc'yate:* Cfr. ib. 9124-6 s'arīram puram — ity — āhuh, s'vāminī buddhir — ishyate; tattvabuddheh s'arīrastham mano nāma-arthac'intakam; (indriyāni manah paurās, tadarthan — tu parā kṛtih, tatra dvan dārunan doshan, tamo nāma rag'as tathā; (tad — artham upagīnanti paurāh saha pures'varaih;) advārena tam — eva — artham dvan doshān — upag'īvatah. Per un'altra etimol. di purusha cfr. più sotto capitolo II, nota.

(6) Av. X, 2, 6: *Kah sapta khāni ni tatarda s'īrs'ani, kar-*

Poichè ci siamo, cerchiamo la risposta al passo dell'*Atharva* in due *upanishadas;* prima la *Katha* (7): « *Colui che nacque di per sè ha scavato i buchi rivolti all'infuori, e perciò si vede allo infuori e non nell'anima interna* »; poi la Maitrī (8): « *Dallo interno del cuore essa* (anima entrata nel corpo) *giudicò di non aver ancora ottenuto il suo scopo, e pensò: io voglio godere gli oggetti esterni; allora, scavando queste aperture, salì fuori* ». A questi sette buchi in cui abitano i sette spiriti della testa spesso nominati dai brāhmana (*sapta çīrshanyāh* (*o çirsan*) *prānāh*, frequenti in tutti i brāhmana; basti per esempio Taitt. B. I. 2, 3, 3. II. 3, 6, 4. III. 8, 10, 2; *Sapta çirasi prānās* Tāndyam I. 15, 2. Ait. Br. I. 17. III. 3. Çat. Br. III. 1, 3, 21. XIII. 1, 7, 2), se ne aggiungono altri due che Anquetil Duperron nel suo *Oupnek'hat* chiama *duo* (*deorsum*) *foramina membrorum particularium;* così abbiamo nove buchi, ai quali il *Satapātha-brāhman'a* fa spesso corrispondere perfino nove spiriti (9). Perciò il corpo, e qualche volta il cuore dal quale l'anima governa e sorveglia i nove buchi esterni, è detto ancora *città dalle nove porte.* Talvolta si aggiunge una porta *deorsum,* che è l'umbilico (*nava vāi purushe prānāh, nābhir daçamī,* Taitt. Brāh I. 3, 7, 4. I. 8, 5, 3. II. 2, 1, 7; e Taitt. S. VII. 5, 15, 2; cfr. Çat. Br. XI. 6, 3, 7); e si conta una porta di più anche nella testa, cioè probabilmente quel buco nell'occipite da cui l'anima entra ed esce nel corpo

---

nān-imāu, nāsike, c'aksanī, mukham, yeshām purutrā vig'ayasya mahyani c'atushpādo dvipado yanti yāmam?

(7) Kat'ha. II, 1, 1, p. 122-3: *parānc'i khāni vyatrinat Svayambhūs, tasmāt — parāñ — pas'yati na-antarātman.*

(8) Maitrī, II, 6, p. 34-5: *sa vā esho 'smādd — hrdantarād — akrtartho'manyata; arthān-as'nāniti; atah khāni-imāni bhittvā, uditah, panc'abhī ras'mibhir — vis'ayān — atti.*

(9) Sette *prānās s'īrs-anyās* e due *avān' c' ān* nel S' at. Br. VI, 4, 2, 5, VIII, 4, 3, 7, IX, 4, 3, 6. Cfr. *navavāi prānāh,* Ait. Brah. I, 3, poi altri indicati dal diz. di Pietrob. (prāva, 1, verso la fine).

e che si chiama *la porta di Brahma* (10) : per cui la città inespugnabile degli Dei o del *Brahman* è talora anche la città dalle undici porte (11).

Dopo la metafora sulla dimora dei sensi (12), vedia-

---

(10) Vedi capitolo II nota.

(11) Su corpo o cuore — città di Brahmā e degli Dei = città delle nove o delle undici porte, vedi: Av. X, 2, 31: *navadvārā devānām pūr ayodhyā*, ib. X, 8, 43: *puṅdarikam navadvāram*. Cfr. V, 28. 1-2, 9-11? Pras'na, IV, 3, p. 202. Muṅdaka, II, 2, 7, p. 300-1 ; Katha, II, 2, 1, p. 132. S'vetāsvatara, III, 18, p. 332, C'hāndogya, VIII, 1, 1, ss. p. 528, ss., con Yāg'nikī, X, 3, 23, p. 819. ed. Calc. Aitareya, II, 4, 5, p. 229, ed. Röer (citando Ṛk., IV, 27, 1). — Tra le up. minori v. Kāivalya 14, 15, 18. Brahma, p. 241, Yo-gas'ikhā, 4. Yogatattva, 13. Ks'urikā, 4. Vedi Bhagavad-gītā, V, 13. — MBh. anche XI, 6517, *navadvāram.... agārakam* XI, 7669: *navadvāram puram*. — Importante a vedersi il comento di S'aṅkara al Brahmasūtra, II, 4, 5, 6 — Che è invincibile, vedi nell'Av. anche X, 2, 33,, cfr. la nota che segue. — Qualche altro esempio di età posteriore nel diz. di Piet. alla voce dvāra.

(12) Una metafora di questo genere è pure il primo capitolo della Kāus'ītaki, al quale è da confrontare il passo della C'hāndogya, p. 556, ss. ed. Röer. Esso contiene una descrizione del mondo di Brahmā, la quale è oscura perchè allegorica ; la chiave per capirla è data dalle asserzioni delle upanishadas (p. es., la Sarvāsāra nell'Ait. ār. II, 1, 3, 1) che l'uomo è il mondo di Brahmā ; quindi la topografia di quel mondo non si può capire senza prendere per carta geografica il corpo umano, e senza cercare nella somiglianza o nellā tradizione a qual parte del corpo può corrispondere il castello, il fiume, la pianta, ecc. Il testo medesimo lo lascia capire quālche volta, e qualche volta ciò serve di criterio (ma a mio avviso è male applicato) da S'ankara stesso. Queste parti del mondo di Brahmā non sono riuscito a riconoscerle tutte, ma per la maggior parte mi pare di indovinare. Infatti :

A. Il testo medesimo dice che la *vic'aks'anā āsandī* (Cowell, *throne* Vic'aks'anā) è la *prag'nā*, e che l'*amitāng'as paryaṅkas* (Cowell, *couch of numeasured splendour*) è il prāṅa; e per quest'ultimo si indovinerebbe, poichè *og'as* (robustezzā e non splendore)

mone alcune sui sensi medesimi. Per rappresentare il dominio dell'anima sui sensi, di cui riunisce le sensazioni,

---

è proprio del vento o dei Rudrās sue divinità (v. C'hānd. III, 13, p. 193; v. ibid. III, 7, p. 169 i Rudrās con Indra, che è per eccellenza il *balavat;* infatti vedi la citazione di S' aṅk. a Brahmas, I, 1, 29, p. 157, l. 9-10); ma non cerehiamo il pelo nell'uovo.

B. Nella *priyā manasī* e nelle *pratirūpa c'aks'ushī* (Cowell, seguendo S'-aṅkara; *his [sc. Brahman's] wife [nature], the cause of the mind, and her reflection. the cause of the eye)* è facile riconoscere due organi dell'anima sciente, la mente e l'occhio.

C. Altri tre sensi sono facili a riconoscere nell' albero Ilpa od Ilya, perchè a quello che vi giunge arriva l' odore di Brahman (*by the uose*, sottintende Cowell), e dunque è l' odorato; — quella che Cowell traduce *the Sālag'ya city*, perchè da questa arriva il gusto di Brahman (*by the tongue*, Cowell), e dunque è la lingua (cfr. infatti la radice lag'-cuocere); e quella che Cowell traduce *the hall Vibhn*, perchè da quella viene la gloria (yas'as) di Brahman; qui credo che il diz. di Pietroburgo non traduce esattamente con *die Herrlichkeit des Brahman*, e che Cowell abbia torto di seguir S'aṅkara e di interpretare: « *The glory of Brahmā i. e. the feeling of pride that Jam Brahmā, reaches him by the mind* »; qui non mi pare si tratti, come vuol S'aṅkara, di una funzione della mente, cioè l'*ahamkara*, ma dell'orecchio; la gloria (cfr. κλεϝος da κλύω) è l'esser udito, rinomato; vedi lo stesso S'aṅkara a p. 167; *s'rotragrāhyam yas'ah;* cfr. Taitt. B. II, 6, 14, 2: *çrotram na karnayor*, *yaçah*, e Tandyam, XV, 5, 26: *brahmayaçasam* (nomin. neutro, v. diz. Pietr.) *vā etāni sāmany-rc'ā s'rotrīyāni.*

D. The ageless river (*vig'arā nadī*) rappresenta poi a mio avviso la Voce; primamente perchè nessun altro degli oggetti attribuiti al cielo di Brahman può rappresentarla, e non è verosimile che una funzione di tanta importanza sia stata dimenticata; poi perchè la Voce è spesso paragonata ad un mare o lago (v. capit. V, paragr. 4), anzi, che è pel caso nostro, ad un fiume capit. VI, parag. 6): diffatti la parola è inesauribile.

E. The impregnable Palace (aparāg'itam āyatanām) risponde all'*aparāg'itā pūr* del corrispondente passo della C'hānd., ed ambedue rammentano la *puram aparāg'itām e la pūr ayodhyā*

o sugli organi, di cui dirige le operazioni, la *Kānsītaki* (13), la paragona ad uno di cui la mente è il corriere, l'occhio il guardiano, la voce l'acconciatrice. Similmente per esprimere la relazione organica fra il respiro e la voce, si paragonano spesso questi due a marito e moglie (14). Si senta anzi come parla la *Bṛhad* (15), dipingendo l'anima come una vittima: « Chi conosce il giovane animale colla sua dimora, il suo tetto, il suo palo e la sua corda, *distrugge i sette cugini suoi nemici.* Il giovane animale è il respiro centrale, la dimora è questa (il corpo?), il tetto è questo (il capo?), il palo è la vita, il cibo è la corda (che lo tiene attaccato alla vita). » Qui la *Bṛhad-āranyaka-upanishad* (ch'io chiamerò d'or innanzi la *Bṛhad* per economia), non dice quali sono i cugini rivali; ma il comento di S'ankara spiega che sono le affezioni (morbose) di ciascuno dei sette spiriti (abitanti nei sette buchi della testa) per una specie di oggetti esterni. — Comunque sia, queste sono personificazioni belle e buone. Così hai la scena; più tardi vedremo che i sensi divennero persone, e che quindi la vita suggerì facilmente il dramma.

---

che abbiamo già visto nell'Av. X, 2, 31, 33; ora la città di Brahman dalle nove porte è, come vedemmo nella nota precedente, il corpo co' suoi nove orifizj; dovrebbe dunque esser il corpo umano anche nel nostro passo; ed infatti il corpo stesso nel suo insieme è annoverato alla fine di questo capitolo della Kāns'ītaki fra gli organi dell'uomo, come le mani, i piedi, la lingua, ecc.; ed il *brahmateg'as* che ne derivā non è lo splendore (come traduce Cowell) ma *il calore di Brahman* o il *vigore di Brahman* (vedi nota sul senso della parola *teg'as).*

F. Così non rimarrebbero inesplicati che l'*āras hradas*, i *muhūrta yes't'ihās*, ed *Indra-Prag'āpati dvāragopān*

(13) II, 1, p. 31-2; *tasya ha vā etasya prānasya brahmano mano dūtam, c'aksur-goptr, s'rotram saus'rāvayitr, vāk-parivestri.*

(14) Vedi capitolo I nota.

(15) II, 2, 1, p. 407-10.

III.

Ma la filosofia indiana non ha cominciato colle *upanishadas;* al tempo delle *upanishadas* il sole della riflessione era giá spuntato, e invece a noi importano soprattutto i primi albori, il crepuscolo mattutino, quando non era più notte e non era ancor giorno, non più mitologia e non ancora filosofia; e questo lo possiamo già riconoscere nel *Veda* (16). Le *upanishadas* sono del resto uscite dal *Veda;* non voglio parlar qui della *īs'ā-upan.*, che, essendo l'ultimo capitolo della *Yagur-veda bianco*, può esser di data relativamente recente ; ma per esempio il *purushasūkta*, classificato più tardi fra le *upanishadas*, è certamente più antico, perchè non si trova soltanto nell'*Atharvaveda* e nello *Yag'urveda bianco*, ma già nel *Rigveda*, sebbene soltanto nell'ultimo libro. Ma altri inni si trovano, sia nell'*Atharvaveda,* per esempio gli inni al tempo ed a *Skambha*, sia nel decimo libro del *Rigveda*, per esempio quelli sulla creazione o sull'anima del mondo (*Prag'āpati*, *Hiranyagarbha*), che senza alcuna contestazione avrebbero potuto esser classificati anch'essi tra le *upanishadas,* tanto il loro concetto filosofico è evidente; del resto ciò fu già insegnato da Weber (nome che non ha bisogno del mio elogio) nelle sue *Akademische Vorlesūngen* (17); ed anche Lūdwig nella sua traduzione del *Rigveda* ha separato dagli altri gl'inni cosmogonici.

---

(16) Tra le upanishadas e i vedi vi sono i brāhmanāni, i quali, essendo trattati sul rituale, non si occupano *ex professo* di filosofia; ma sono tutt'altro che inutili allo studio delle origini filosofiche, perchè gran parte del loro contenuto è l'arthavāda (cfr. Haūg. *Introd. all'Ait.* Brāh., p. 50), cioè la spiegazione del perchè delle varie cerimonie, e siccome questo perchè è quasi sempre cercato nella relazione fra i bisogni delle varie parti o facoltà dell'uomo e le varie divinità che possono soddisfarle, così fanno spesso conoscere indirettamente quale si avesse al loro tempo dell'uomo e delle sue parti.

(17) Vedine la trad. di Sadons, *Histoire*, ecc. p. 86-7.

Ma non basta; oltre quegl'inni, il cui carattere filosofico fu sostenuto dagli Indiani ed ammesso dagli Europei, io sospetto che ve ne siano molti altri nei quali si tratta già, non solo del creatore, ma dell'anima individuale e delle singole sue facoltà, sebbene gli interpreti non se ne accorgano, perchè la metafora è così costante e la cortina così fitta che il quadro non traspare. Mi pare che la differenza fra certe *upanishadas*, per esempio la seconda parte della *Katha*, e certi inni del *Rigveda* sia questa, che nelle *upanishadas* la metafora si alterna coll'espressione propria (alla quale va cedendo il posto di mano in mano che l'immaginazione si ritira davanti alla riflessione), mentre negli inni è ancora continua; sicchè in quelle si interpreta la metafora mediante l'espressione propria e le membra ignude ci fanno indovinare le membra vestite; in questi invece a mala pena trasparisce qua e là, come fra le pieghe d'una mantiglia od i vani di un' armatura, il corpo nascosto, sicchè l' occhio della mente non riesce a spogliarlo della seta e del ferro che lo ricopre ed a fingersi le carni vive e palpitanti; anzi talvolta nulla fa sospettare che l'armatura non sia la persona stessa, che dietro la maschera vi sia un volto diverso, più che un gatto nero non ci fa sospettare la presenza della strega ch'egli nasconde.

So bene che questa è un'asserzione ardita; ma proverò poi, se non a giustificarmi, almeno a scusarmi, analizzando più tardi tre o quattro di questi inni e sollevando un lembo della cortina. Per ora non posso che citare in mia difesa la testimonianza delle *upanishadas* medesime, le quali pretendono appunto di continuare la rivelazione e di insegnare il *segreto* del *Veda* intorno all'anime; egli è perciò che accanto alle loro immagini proprie, generalmente più intelligibili, ne accumulano di molto più oscure che prendono ad imprestito dal *Veda;* chi vuol consultare per esempio la *Brhanvārāyana*, imparerà che gli autori delle *upanishadas* componevano talvolta interi capitoli coi versetti degli antichi vati.

Certamente chi ammettesse tale e quale la pretesa delle

upanishadas darebbe un bell'esempio del modo in cui non si deve scrivere la storia; il *Veda* non è una rivelazione allegorica sull'anima, e generalmente quando un'*upanishad*, per esempio la *Sarvasāra*, cita in appoggio d'una sua proposizione un versetto del *Veda*, questo versetto non ha con quella proposizione che una lontana rassomiglianza, qualche volta soltanto una consonanza; ed anche le immagini che esse prendono ad imprestito dal *Veda* per esprimere leggi psicologiche, nel *Veda* non rappresentavano generalmente che fenomeni esterni; esse serbano la lettera e mutano il senso, proteggendo così i loro neonati con vesti venerabili per antichità. Ma se la critica sta al disopra della tradizione, deve però tenerne conto; quella è bensì il vero giudice, ma questa è un testimonio che dev'essere interrogato; ora, questo costume delle *upanishadas* di prendere dal *Veda* le frasi già fatte per ciò che volevano dire, è un *indizio* (non dico una prova) che colla rassomiglianza della forma doveva coincidere qualche volta la rassomiglianza del senso, e che una grande o piccola (piuttosto piccola) parte del *Veda* doveva diffatti trattare figuratamente dell'anima. Ora, questo indizio è egli falso? ed io ho torto di prenderlo per vero, e di mettermi sulle tracce di una psicologia metaforica nei *Vedi?* Non credo. Se avevo ragione di dire che una psicologia metaforica deve aver esistito, ho tanto più ragione di cercarla nei *Vedi* prima che nelle *upanishadas*, non è probabile che tutti gl'inni vedici fossero stati composti prima che l'attenzione si volgesse, per esempio, alla mirabile forza dell'occhio, grazie al quale, stando fermi. possiamo viaggiare pel mondo (18); ed il primo giorno che l'occhio e simili ma-

(18) Taitt. S. VI, 5, 1, 4: *c'akshur vā etad yag'nasya yad ukthyas, tasmād ukthyam hutam somā anv-āyanti* (Weber: als Compositum), *tasmād ātmā c'akshur anu eti, tasmād ekam yantam bahavo'nu yanti*, ecc., cfr. MBh. XI, 7382: *c'akshur iva pranetā niçātyaye*. Cfr. S'at. Brāh. X, 3, 5, 7: *c'aksur-eva c'aranam, c'aksusā hy-ayam-ātmā c'arati*. Questo passo però potrebbe anche significare soltanto che l'occhio è quello, non che va, ma che ci guida, come nel passo analogo di cui v. capit. I, nota.

raviglie furono osservate, non si poterono rappresentare se non colle immagini che avevano già servito per le divinità esterne; di qui per esempio l'immagine già accennata del *carro della mente* (19) od anche quella *della nave della voce* (20). Egli è vero che l'occhio e simili non sono Dei e ci può sorprendere che si meditasse un inno sul pensiero o si cantasse un cantico alla voce; ma i fiumi ed i venti sono essi Dei? così anche quelli, se non sono Dei per noi, lo erano benissimo per gli antichi; si pensi alla voluttà che provano i bambini vedendo e toccando, ed alla loro smania di toccare tutto ciò che vedono; a questo piacere dello effetto si aggiunga l'ignoranza della causa; le divinità non saranno più così lontane. Anzi si consideri: nei libri posteriori di filosofia i sensi chiamansi scientificamente organi della cognizione (21); nelle *upanishadas* invece si chiamano generalmente *spiriti* (*prānās*) o *divinità*; ora questo appellativo di *divinità* l'anno preso dal *Veda*; ed infatti il *Veda* stesso nomina la Dea (o divina) Voce, il divino Pensiero, il divino Intelletto (22); « nell'uomo,

(19) Ancora nelle upanishadas i sensi sembrano *correr dietro.* agli oggetti esterni; se Dio è inconoscibile, si è perchè, essendo più veloce della mente, i sensi non lo possono raggiungere, ed egli è sempre davanti a tutti (Is'ā-up. 4, p. 10-11 ed. Röer); nè l'occhio nè gli altri vanno fino a lui (Kena-up. 3, p. 39-40 v. invece ibid. 30, p. 66); le parole insieme colla mente ritornano indietro senza averlo raggiunto (Taittirīya-up. II, 4, p. 78, II, 9, p. 119).

(20) Voce = nave. v. Ṛk, II, 42, 1. Cfr. X, 116, 9. Cfr. Yāska, Nighant, I, 11 e Nirukti, IX, 4.

(21) buddhīndriyāni; ma indriyāni = membra è molto antico, e si trova p. es.: Kāns, II, 15.

(22) V. diz. di Pietrob. *deva*, 9, neutro, che dà il senso *Sinnesorgan*, citando Muṅdaka-up, III, 1, 8, p. 314: *na c'aksushā grhyate, na-api vāc'ā, na-anyāir-devāih.* A questo puoi aggiungere *īs'ā*, 4, p. 10: *manasas g'avīyo, nā-enad-devā-āpnuvan,* che ha il senso dell'altro passo citato alla nota diciannovesima: yato vāc'o nivartante, aprāpya, manasā saha. — Aggiungi pure S'vet. II, 3, p. 310: *yuktvāya manasā devān*, che puoi tradurre col-

dice l'*Atharvaveda* (23), stanno tutte le divinità (sensi) come buoi in una stalla ». Dopo ciò, non è egli lecito supporre che alcuni inni i quali sembrano dedicati al sole od al vento siano invece diretti all'occhio od al respiro, ai quali si parla collo stile che fino allora aveva servito pel vento e pel sole? Il supporlo mi par lecito, ed a pro-

---

l'espressione ibid. 8, p. 314: *hrdi-indriyāni manasā sannives'ya* Cfr. ancora diz. Pietr. *devatā*, 3: *Bezeichnūng der Sinnesorgane:* S'at. Br. II, 5, 2, 2. VIII, 4, 2, 3. VIII, 2, 1, 11. XIII, 5. 2, 10. XIV, 4, 1, 7. — Del resto il nome *devās* per *sensi* occorre assai di frequente, e per es., nella Sarvasāra è quasi continuo. Perchè poi si chiamino Dei, v. capit. II.

Per l'aggettivo divino o il sostantivo Dio unito ai sensi e specialmente alla mente, v. Bṛhad. I, 5, 17, ss. p. 309, ss. *etc. devāh prānāh.... daivī vāk,... dāivam manah.... dāivah prānāh.* Prasna, IV, 2, p. 201, *pare deve manvsi* (cui cfr. ib. 1, 5, 6, e Weber, *Ind. Stud.* I, p. 407-8, 449 indicatomi dal diz. Pietr.; cfr. pure C'hānd. VIII, 12, 5, p. 619 : *mano 'sya dāivam c'aksuh*).

Similmente in principio alla C'hānd. ed alla Bṛhad-ār, troviamo una leggenda sulla guerra continua fra gli Dei e i demoni (*asuras*) che si trova di spesso anche nei brāhmana ; ma qui gli Dei sono manifestamente i sensi, e i demoni sono, secondo il comentatore le passioni che assalgono i sensi e li corrompono.

Per i sensi poi chiamati Dei ne'Vedi, basti per ora Av. XI, 8, 3, ss. Come aggettivo, o come sostantivo in apposizione si trova lo stesso nome in Ṛk, I, 164, 18: *devam manas kuto'bhiprag'ātam?* cfr. I, 91, 23 : *devena manasā* (cfr. Av. I, 1, 2 e il contrario in Ṛk, II, 23, 12, cfr. Taitt. B. III, 7, 9, 7 : *Prag'āpatir Viçnakarmā, tasya mano devam yag'nena rādhyāsam*). Cfr. VIII, 9, 16, *devyā sākam vācā;* VIII, 100, 11, *devīm* vāc'am. Vedi la *Vāg devi* implorata fra altre divinità in Taitt. S. I, 7, 10, 2; similmente in Taitt. B. II, 8, 8, 5 (*vāk.... avantī devī suhavā me āstu* ecc.) e III, 7, 9, 5, 7 (*vāg-g'ushānā somasya trpyatu*); anzi in questo, II, 5, 1, 3, è invocata come divinità insieme cogli altri sensi ; cfr. ibid. I, 2, 1, 5. *daivīm vāc'am yacc'hāmi.* Similmente VIII, 18, 7: *divā matis,* VII, 34, 1, *devī manīsha;* ibid. 9, *devīm dhiyam* e passim.

(23) XI, 8, 32.

varlo poi mi par che manchi una cosa sola: che fra gli attributi delle antiche divinità si vedano scelti quelli che meglio si prestano (se l'immaginazione si presta un po' anche lei) a rappresentar le divinità novelle.

Finalmente osserverò che non mi par senza ragione il cercare nei libri più antichi del *Rigveda* qualche inno il cui senso psicologico sia tutto velato dalle immagini poetiche, quando ne abbiamo, nei libri più recenti e nei *Vedi* posteriori, di quelli il cui concetto psicologico è nascosto soltanto in parte; tale l'inno ai Sensi dell'*Atharvaveda* XI, 8, il suo inno allo Spirito XI, 4, — l'inno all'Intelletto (separato poi sotto il nome di *S'ivasankalpa-upanishad*) nello *Yag'urveda bianco* XXXIV, 1-6, — l'inno all'Occhio (qui il sole) nel *Rigveda* X, 158, e molti inni alla Voce in tutti i *Vedi*.

IV.

Comunque sia, se anche si vuole che le immagini prese dalle *upanishadas* al *Veda* per tradurre dei concetti filosofici non abbiano mai avuto senso filosofico nel *Veda*, e che sotto una sola crosta non si trovino nel *Veda* due successivi strati mitologici, pel mio assunto presente basta anche l'esistenza della metafora nelle *upanishadas*; leggendo una psicologia metaforica io ho ragione di domandarmi se non ha dato luogo ad una psicologia mitologica.

Ma si obbietterà con un periodo di un maestro, di Max Müller, che « tutti questi modi di dire hanno bensì un carattere mitologico, ma non perciò sono miti; egli è nella essenza del mito che la lingua parlata non ne dia più la chiave a quelli che lo raccontano ». Egli è vero; e quando avremo detto che queste, essendo immagini sensibili di concetti astratti, erano, per parlar con Grote, cortine che dovevano perdere più facilmente il loro quadro che non le le pitture dei fenomeni meteorologici, non avremo risposto che con un'ipotesi più o meno probabile; bisogna dunque che cerchiamo le spoglie di questa filosofia senza filosofia

dentro. Per trovarle faremo un gran viaggio; prego il lettore di non isgomentarsi se il viaggio è troppo lungo ed il volo troppo ardito; abbia pazienza, che toccheremo il porto e lo condurrò su quello che chiamano il terreno dei fatti.

Fra le più dolci reminiscenze dell'infanzia sono certamente quelle che descrive il Pignotti con questi brutti versi che non dimenticherò mai:

> Quando l'inverno nel canton del fuoco
> La nonna mia ponevasi a filare,
> Per trattenermi seco in festa e in gioco,
> Mi soleva la sera raccontare
> Cento e cento novelle grazïose,
> Piene di strane e di bizzarre cose.
> Or le Ranocchie contro i Topi armate,
> Del Lupo, della Volpe i fatti, i detti,
> Le avventure dell'Orco e delle Fate,
> E le burle de' spiriti folletti
> Narrar sapea con sì dolci maniere
> Ch'io non capiva in me dal gran piacere.
> Or mia nonna, sovvienmi, che una volta
> Dopo averla pregata e ripregata
> Con mille dolci nomi, a me rivolta
> Alfine aprì la bocca sua sdentata,
> Prima sputò tre volte e poi tossì,
> Indi a parlare incominciò così:
> C'era una volta ecc. ecc.

Queste fole che divertivano la nostra fantasia hanno esercitato, come sanno tutti, la curiosità degli uomini più dotti e più ingegnosi; dapprima i fratelli Grimm posero mano a raccogliere le novelline popolari della Germania ed ora la collezione è in tutta Europa tanto ricca da inquietare; senza far bibliografia, bisogna che paghi i dovuti ringraziamenti almeno a quegli italiani che si sono sobbarcati a questa impresa e che puoi veder citati nella Novellaia Fiorentina del nostro Imbriani.

Esaminando queste fiabe ed apologhi, se ne vide ben presto l'importanza, la parentela e l'antichità ; infatti ormai pare ammesso: 1° quanto all'età ed alla patria loro, che vengono dai più antichi tempi e dalle sedi più lontane della razza indo-europea ; in parte possono essere addirittura proto-ariane e portate in Europa dai popoli che vi emigrarono, secondo era già l'opinione dello stesso Grimm; altre possono esser state introdotte dopo la emigrazione, ma in età ancora assai antica, come gli apologhi di cui già vi è traccia in Archiloco, e di cui Lassen ammetteva che potessero esser passate dall'Assiria ? Ma per una gran parte è poi certo che furono portate in Europa nel medioevo, sia per mezzo della trasmissione orale, sia per mezzo di traduzioni e ritraduzioni persiane, arabe ed ebraiche di novelle indiane, come già si sapeva fin dal vescovo Huet, e come ora puoi leggere ampiamente svolto nella Introduzione di Benfey al *Panc'atantra*, e, per tener da conto le cose nostre, nelle Ricerche del Comparetti intorno al libro di Sindibad. — 2° quanto al loro contenuto, che una gran parte di esse sono trasformazioni di miti antichissimi, spiegati dal Khun e da altri, e per esempio in Italia da quello scrittore ardito ed immaginoso che è il Degubernatis. Però importa di ricordar sempre una cosa, affine di premunirsi contro le esagerazioni, ed è che secondo l'articolo di Weber nel terzo volume degli *Indische Studien,* favole simili possono esser nate spontaneamente (*selbständig*) in paesi diversi; facendo i nostri confronti non dimentichiamo dunque che si può fare per le favole come per gli uomini la questione dell'unità della specie. Quando però Weber afferma che vi può esser stata anche migrazione di apologhi esopici dalla Grecia nell'India prima che dall'India nella Grecia (sicchè questi sarebbero poi tornati in patria), confessiamo di essere inquietati dall'autorità dell'illustre maestro, ma non del tutto persuasi dai suoi argomenti ; del resto egli stesso ha fatto osservare che nell'India gli esempi di animali parlanti sono molto antichi, anteriori al *Mahābhārata* non solo, ma già frequenti nelle *Chāndogya-*

up., dove se ne trovano perfino di quelli che insegnano filosofia. Ed a questo proposito dovrei per esempio domandargli se egli ha osservato che nel *Satapatha-Brāhmaṅa* (IX, 1, 2, 21, ss.), di cui gli dobbiamo appunto la pubblicazione, le rane domandano a *Prag'āpati* (metti Giove) la canna (*vetasa*) ; e che questo deve essere anteriore e non posteriore al Re Travicello (e tanto più al Re Serpente), perchè ci fa capire che l'apologo è stato suggerito dalla frequenza delle canne fra le paludi? (*apsuy'o vetasah*, Taitt. B. III, 8, 19, 2. III, 8, 20, 4. — Cfr. *Gopatha-brah.* I, 1 7, spaventate che scelgono un re). Ora, se queste favole popolari sono metamorfosi di miti antichissimi ed indiani, possiamo aspettarci *a priori* di trovare in Grimm anche molte tracce della psicologia mitologica delle *upanishadas*. E dall'esame dei fatti mi è parso poi che la mia ipotesi fosse confermata, e sono giunto a credere che, se anche è vero che il *Petit-Poucet* sia una stella, come vuole Gaston Paris, e che Cenerentola sia l'aurora, come vuole Degubernatis, sono però anche simboli dell'anima.

So bene che questa è un'eresia più grossa ancora di quella che mi sono lasciato sfuggire testè; ma appunto, chi non avesse che a ripetere gli articoli di fede promulgati in concilio e saputi a memoria da tutta la Chiesa, non direbbe nulla e potrebbe tralasciar di scrivere; ed ogni novità è un mezzo paradosso; e la scienza è come la terra, che non rende nulla se non la si rivolta in modo che tutte le sue zolle rivedano ogni tanto il sole. D'altronde, se l'esame dei fatti confermi l'ipotesi, lo vedremo più innanzi; per ora domando soltanto che si ammetta la *probabilità* dell'ipotesi; domando un'approvazione condizionata.

Ma si dirà: non è difficile trovare delle analogie fra le meditazioni a cui si davano i teologi indiani nella solitudine delle foreste e le fiabe che le nostre vecchierelle raccontano alla sera vicino al foco; la difficoltà è di essere sicuri che queste analogie hanno una ragione storica e non sono prodotte dal caso; ora di questo non ci si può dare

garanzia; sappiamo per prova che il desiderio di scoprir cose nuove, aiutato dalla facilità con cui tutti si crede a quel che si desidera e dalla magia dell'immaginazione, che Sterne chiamava la pazza di casa, fanno travedere i più cauti e circospetti. Rispondiamo: egli è vero che la semplice somiglianza non basta a provare un'origine comune, sebbene i lineamenti che sono eguali in due volti ci facciano ragionevolmente sospettare una parentela, se non di famiglia, almeno di razza; ma d'altra parte non si può pretendere che troviamo in Grimm la traduzione letterale delle *upanishadas,* a traverso tante miglia e tanti secoli; non solo la cortina deve aver perso il quadro, ma essa medesima deve esser stata ricamata a vari colori e adornata di frangie; tuttavia crediamo che in mezzo vi siano due criteri i quali dànno le migliori garanzie, s'intende se sono applicati a dovere. E sono questi: le favole sono giunte a noi passando a traverso a quaranta o cinquanta cervelli successivi; ad ogni passaggio la memoria ne perdeva un frammento e la fantasia vi aggiungeva una particella; sicchè anche le più ben conservate rassomigliano a quelle rocce che dalla ostinata pazienza dell'acqua furono smussate e lisciate e poi dalla generosità della terra furono poco alla volta coperte di vegetazione. Ora la parte di una favola che andò perduta non si può più ricuperare; ma quella che vi si è appiccicata e abbarbicata col tempo si può togliere; a ciò basta poter distinguere il substrato primitivo: e questo si può, perchè: 1° cercando quei tratti che si mantengono *costanti* in una serie di varianti della medesima novella, si può giungere a quello che chiameremo *tema mitologico;* 2° molto più di questo sono preziosi quei passi d'una singola novella che meno si adattano al senso e meno giovano alla bellezza della favola, perchè può bensì esser accaduto che un tratto aggiunto accidentalmente alla prima novella sia poi diventato sostanza e tema delle successive, ma egli è certo che tutti i passi inutili ed oscuri costituiscono appunto quella parte delle novelle che ad ogni sucsessivo raccontatore era imposto

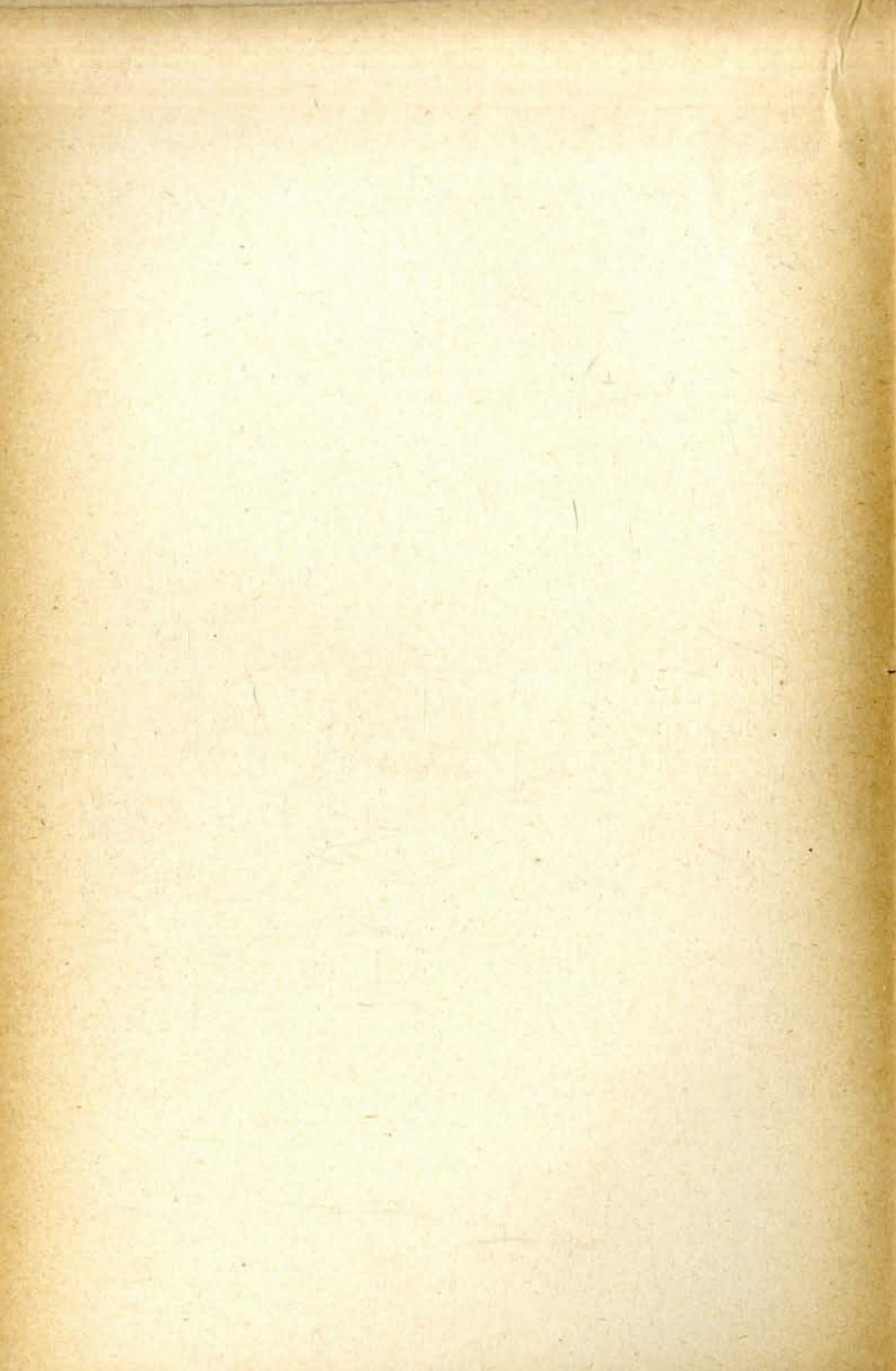
dalla memoria per obbedire alla tradizione e non inventata dalla immaginazione per contentare il gusto del bello ed il desiderio di naturalezza. E questi tratti si riconoscono in Grimm assai facilmente non solo al senso, ma talvolta perfino al linguaggio poetico ed arcaico ; sono come impronte fossili in una statua di marmo, che senza negare la novità della forma imposta dall' arte, rivelano l' antichità della materia.

Per dare anche qui un esempio, suggerirò al lettore di cercare d'indovinare la novella di Grimm in cui Grethel salva il fratello Hänsel dalla strega che lo vuol mangiare; sola traccia sicura del senso primitivo di questa novella è il distico introdottovi senza la menoma ragione (prova che vi sta per abitudine, prescrizione, o diritto storico): *Der Wind, der Wind, — Das himmlische Kind.* Questo è propriamente il *liñga*, il σημεῖον, la traccia che la perla ha lasciato nella conchiglia. Il lettore mi domanderà perchè non glie la spiego io ; perchè per me è troppo difficile, e ne ho di più graziose.

V.

Suppongo tuttavia d'aver a fare con uno spirito di contraddizione (come suppongono sempre i commentatori indiani), il quale mi dica: Supposto e non concesso che esistesse una psicologia metaforica nei *Vedi* e nelle *upanishadas,* e che queste metafore si possono trovare con sicurezza in alcune favole di Grimm, e vuote del loro concetto spirituale come idoli da cui si è ritirato il nume, — ciò supposto, sarebbe lecito proporre come *ipotesi probabile* l'esistenza di una mitologia psicologica ; ma perchè si possa ammetterla come un fatto, bisogna condurci dalla personificazione alla narrazione ; bisogna provare che una almeno di quelle metafore si è, a un certo momento, trasformata in una storiella, che la similitudine è stata raccontata ; appunto come la mitologia sulla natura non ispiega la favola di Ercole uccisore di Caco mediante la sola si-

militudine vedica delle nubi pioventi colle vacche allattanti, ma adducendo la frequente asserzione dei Vedi che Indra ha ucciso Vrtra — il rapitore delle vacche. L'obbiezione mi par giusta e meritevole di risposta; e per rispondere citerò nel corso dell'opera due novelle psicologiche almeno, l'una dalle *upanishadas,* evidente per ciò che i personaggi (le facoltà dell'anima) vi sono chiamati per loro nome, e l'altra da un *purāna,* evidente per ciò che l'allegoria vi è seguita dalla chiave con cui si deve spiegarla psicologicamente.

Ma è tempo di chiudere l' Introduzione riassumendo l'argomento del libro. La mia prima intenzione era soltanto di esporre e chiarire i punti più interessanti della filosofia delle *upanishadas;* ma il lavoro fatto per superare le difficoltà filologiche incontrate nello studio dei testi indiani, lo studio dello stile che deve precedere quello della dottrina, mi ha condotto a credere a due semi-paradossi, che sono: 1° l'esistenza di una psicologia metaforica in alcuni inni del *Rigveda;* 2° l'esistenza di una mitologia psicologia in alcune favole di Grimm. Dal credervi all'aver voglia di difenderli non feci che un passo; ora aspetto che i maestri mi dicano se fu un passo falso.

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO

Non sarà forse inutile, per chi voglia studiar dopo e meglio di me la filosofia delle *upanishadas*, che io gli fornisca qui alcuni appunti sulla loro bibliografia in Oriente ed in Occidente.

Gli Indiani, diligenti e fedeli conservatori della loro letteratura, in ispecie della più antica, naturalmente dovevano occuparsi molto e per tempo delle *upanishadas*, che costituivano un ciclo letterario intermedio fra la rivelazione e la tradizione, che professavano di rivelare il senso recondito dei libri sacri e che furono i fonti ai quali attinsero gli autori dei grandi sistemi filosofici, specialmente Bādarāyaṇa, l'autore del trattato fondamentale della filosofia vedānta. Infatti non si contentarono di raccoglierle e conservarle in gran parte fino dai primi tempi; presso a poco dall'epoca della lotta del bramanismo contro il buddismo, nella quale il primo aveva bisogno di rileggere e divulgare i suoi antichi monumenti religiosi, vale a dire da più o meno dieci o dodici secoli, gli Indiani cominciarono a comporre nuove *upanishadas* non solo, ma a corredare le antiche di numerosi commenti, poi di glosse ai commenti, poi di parafrasi e sommarî; molti trattatelli di filosofia vedānta sono riassunti di *upanishadas*, talvolta intelligenti e sistematici in quanto non dispongono la materia secondo l'ordine dei testi che spogliano, ma secondo la connessione delle idee.

Accenniamo prima a Gāṅdapāda, perchè pare che sia stato discepolo di Çuka, e questi figlio di Vyāsa, e questi

identico a Bādarāyaṅa, autore del *Brahmasūtra;* e perchè alla sua volta avrebbe avuto per discepolo Govindanātha, che fu poi maestro di Cañkara (1). Oltre a parecchi lavori di minore importanza per noi (2), Gāṅdapāda scrisse per la *Uṛsinha* un comento e per la *Māṅdūkya-upanishad* una appendice sotto il nome di *Kārikā,* alla quale Cankāra aggiunse un comento (propriamente *āgamaçāstra-vivaraṅa*) sotto il nome di *Gāṅdapādi* (3).

Ma il più famoso di questi commentatori è quello che potremmo chiamare suo nipote scientifico, cioè Çankāra, il presunto vincitore del buddismo (4); a lui è attribuita una ventina di scritti originali sul *vedānta* (5), tra i quali meritano menzione, perchè già pubblicati e tradotti l'*Atmabodha* (6) e la *Vākyasudhā* (7); ma pel nostro soggetto ci importa specialmente: 1° la composizione di due o tre nuove *upanishadas* (8); 2° il comento delle più antiche fra

(1) Weber (di cui più sotto la nota) *Hist.* trad. Sadons, p. 364.

(2) Sui quali vedi Régnaud (*op. cit.* più sotto, nota), p. 31.

(3) V. Windisch. *Çañk.* p. 43-4; Weber, *Hist.* trad. di Sadons, p. 273, con la nota 1; Hall, *A contribution*, ecc., pag. 115; e più sotto la nota alla *Māṅdūkya.* — Il catalogo di Bühler (*fasc.* 4°, *Vedānta,* 87-9) notifica due commenti della *Gāṅdapādī*, quelli cioè di *Çuddhaānanda* e di *Bhagavadānanda.*

(4) Sulla riputazione di *Çañkara* come difensore della dottrina *vedānta*, sono interessanti le notizie ed i rinvii a scritti antichi e moderni, che si possono trovare in Régnaud, pag. 31-3, e nota alla pag. 44.

(5) V. Régnaud, p. 33-6, incompleto secondo Weber, Jenaer, *Lit. Zeit.*, 1878, num. 6, p. 83.

(6) Vedi sotto la *nota* all'*ātmaprabodha-up.*

(7) Pubblicata e tradotta nel *Çañkara* di Windischmann (di cui diremo più abbasso), sotto il titolo di *Bālabodhinī*, che Régnaud dice erroneo, perchè è quello del commento.

(8) Cioè la *vag'rasūcī* od *āptavag'rasūcī*, nota già a Colebrooke (*op. sottocit.*, p. 67-69) ed attribuita a Çañkara (secondo Weber, *Ind. Stud.*, I, 250) da Böthlingk (*Catalogo dei manoscritti indiani del Museo asiatico*, p. 3); si noti che nel catalogo del Bühler trovo attribuita a Çañkara anche una *vag'rasūcy — upanishad — subodhinī — ṭīkā*; — similm. oltre la *tripurī* (Weber, *Hist.*, trad.

esse (9); 3° il comento del *Brahmasūtra* (10) nel quale i passi più importanti delle *upanishadas* più autorevoli sono continuamente citati e confrontati.

Facciamo menzione anche di Ananda-gnānagiri (11),

Sadons, p. 273-4) vedo attribuito a Çañkara anche il commento di essa: *çrī — çañkara — āc'ārya — virac'ta tripury — upan.* (*Rāg'endratala, Sansc. Mss.* I, 10, 11, in Weber, *Akad.*, *Vorl.*, 2°, ed. n. 178); ma può egli aver composto insieme e i due testi e i due comenti? — Sulla *Kālagnirudra* falsamente attribuitagli, v. Weber, *Ind. Stud.*, II, 173, nota. Nel sottocitato *catal.* di *Rāmagovindatarkaratna* (Calcutta, 1838), è attribuita a Çañkara — *āc'ārya* anche un'*ātharvaña — tāpanīya — up.* (che potrebbe essere la seconda *atharvaçiras?* cfr. infatti la nota a quest'*up.*) oltre un'*ātmpurāña* (sulla quale vedi nota). — Cfr. più sotto la osservazione alla *Mugdala — up.*

(9) Ai comenti di Çañkara pubblicati da Röer, *Biblioteca Indica* (per due dei quali cfr. Régnaud, pag. 28-29-34), è ora da aggiungere il suo *comento* della *Ursihña*, pubblicato nella *Bibl. Indica* (e nota già a Colebrooke e a Taylor, *Catalogo*, II, p. 312); Weber, *Ind. Stud.*, I, 382, cita il comento alla (prima) *Atharvaçiras* ed all' *Atharvaçikhā* (sulla quale v. pure la prefaz. a quest'*up*); — nel *catalogo* di Bühler gli sono attribuiti anche *comenti* delle *Kaivalya* e *Padma* (oltre un *atharvaveda — antargata — upanishad — bhāshyam* ed un *daça — upanishad — bhāshyam*, che possono contenerne anche più delle succitate?); su quello della *Kaivalya* vedi la nota di Weber nella II ediz. delle *Akad. Vorl.*; nel sottocitato *catalogo* delle *north west provinces*, Benares, 1874, sono suoi comenti alle *aruñeya*, *hansa* ed *amṛtanāda;* nel sottocitato *catalogo* del forte William, ecc., Calcutta, 1838, un comento della *bahvṛc'a — brahmāña-up.* chiaramente attribuito a *Çañkara-āc'ārya* (cfr. una *bahvṛc'a* comentata da un *Çañkara*, che potrebbe anche essere l' *āc'āṛya*), per il quale potrebbe anche intendersi soltanto il comento all'*Aitareya-up* (questa essendo parte della *bahṛvc'a*) pubblicato da Röer.

(10) Pubblicato col *Brahmasūtra* stesso, e con le glosse di *Govinda-ānanda* — da *Rāma Nārāyaña Vidyāratna* — nella *Bibl. Indica,* a Calcutta, 1863. — Della traduzione inglese incominciata da Banerjea, credo non sia uscito finora che il primo fascicolo, n. 214 della *Bibl. Indica*, Calcutta, 1870.

(11) Ananda-giri è discepolo di Ananda-g'nāna, il discepolo

perchè sebbene si abbia avuto torto nel crederlo discepolo di Çankāra, è però certo che ne ha illustrato gli scritti non solo, ma anche le opere (12).

Non bisogna dimenticare Sāyaña-Mādhava, l'illustre commentatore di una gran parte della letteratura vedica, il quale, oltre ad un sunto dei vari sistemi di filosofia (*sarvadarçanasañgraha*) ha composto, sotto il nome di Vidyārañya, una parafrasi delle principali *upanishadas* (13).

I comenti indiani hanno in generale il vizio di voler spiegare le *upanishadas*, appartenenti a diversi autori ed età, come se fossero sempre perfettamente d'accordo, e fossero parti coordinate di un sistema prestabilito; quindi mancano di critica storica e filosofica; ma di critica filologica non mancano, almeno in quanto generalmente rendono bene lo spirito dello scritto, e ci fanno comprendere il modo di pensare dell'autore, che uno stile scucito e metaforico ed una lingua mezzo arcaica e mezzo classica velano assai spesso.

---

di Çuddhānanda, per Régnaud, *Matériaux*, ecc., p. 37; — ma in realtà tutt'uno con Ananda-g'nāna; v. *Diz.* d. Pietrob. ad v.

(12) Nel *Çañkara vig'aya;* cfr. Régnaud, p. 37-8.

(13) Il *sarva-upanishad — artha-anubhūti-prakāça*, o semplicemente *anubhūti-prakaça*, è conosciuto da Colebrooke, pag. 30, come *a metrical paraphrase of twelve principal upanishads in twenty chapters, by Vidyārañya, the preceptor of Mādhava-āc'ārya;* Cowel, che ne cita una parte nelle sue edizioni della *Kanshītaki* e della *Maītrī*, suppone (*Kansh.*, p. IX) che, se l' autore dev'essere un maestro di Mādhava, possa essere Çañkarānanda, altro commentatore (citando Hall, p. 98); Hall (che, p. 116, dà questa opera, come un sunto di cinque sole *up.*; ma vedi le correzioni in fondo) considera *Vidyārañga* come una sola persona con *Mādhava* (pag. 33); Bühler (*catal.*, fascic. 4°, *vedānta* 25) di questo scritto come opera di Sāyāña; ma ecco che, secondo Burnell, Sāyāña e Mādhava sono una persona sola (*Introd.* al *Vançabrāhmaña*); sebbene questo non piaccia a Weber (*Akad. Vorl.*, 2ª edizione, pag. 45), mi pare approvato dagli autori del *Dizionario* di Pietroburgo (alla v. Sāyāña). A Mādhava sono attribuite anche delle *upan.;* vedi più innanzi la nota 119.

Ma se questi sono i primi in ordine di tempo, non lo sono per il metodo filologico; chi voglia studiar con profitto, gli è d'uopo procedere con ordine e cominciare dal noto, cioè dai lavori degli Europei; questi si sono dati attorno per capire le *upanishadas* fin dal principio del nostro secolo e dei grandi studi sull'Oriente; l'opera, lenta dapprima, si è affrettata in questi ultimi anni ed ha già dato buoni frutti:

1.° per la pubblicazione e traduzione dei testi. — Questi hanno cominciato a venire dalla Persia; come ai Persiani dobbiamo gran parte delle nostre novelle dal Fiorenzuola al Pignotti, perchè furono portate da traduzioni arabe di traduzioni persiane delle novelle indiane del *Pañc'atantra*, così dobbiam loro le nostre prime cognizioni della filosofia indiana.

Nel 1656 il principe Mohammed Dāra Schakoh, persiano, ma colto e tollerante, che anzi aveva scritto un libro per conciliare le dottrine religiose degli Indiani con quelle dei Maomettani, fece venire dei panditī da Benares a Dolhi e da loro fece raccogliere e volgere nel suo linguaggio cinquanta delle principali *upanishadas;* tre anni dopo egli era ucciso da un fratello minore; e il nome dell'assassino fece quasi dimenticare alla storia quello di Dāra Scakoh, benemerito degli studi e giustamente raccomandato da Weber alla riconoscenza degli indianisti (14). Alcune di queste cinquanta *up.* furono tradotte in inglese nel 1783 (15), in francese nel 1786 (16), e di qui trasportate in tedesco nel 1791 (17). Finalmente nel 1801 il celebre Anquetil Du-

(14) *Ind. Stud.*, I, 254, nota. — Müller, *History of ancient sanscrit Literature*, London, 1859, p. 327, n. 1., aggiunge però: *An earlier instance of a translation of the Upanishads is mentioned in Elliot's Historians of India,* I, 260.

(15) Da Bonghton Rouse, negli *Instit. political and military by the great Timur, translated by Davy, published by J. White*, Oxford.

(16) Da Anquetil Duperron, nelle *Recherches historiques et géographiques sur l'Inde,* Berlino.

(17) Nella *Sammlung asiatischer Originalsschriften. Indische Schriften*, Zürich.

perron, che con tanta energia ed abnegazione era andato nell'India a cercar l'*Avesta*, pubblicava anche una versione latina di tutta la versione persiana delle cinquanta *upanishadas* (18). L'opera di Anquetil, essendo traduzione di traduzione, scritte in un latinaccio che fa spavento, seminato di parole sanscrite talora irriconoscibili, sarebbe forse inutile a chi credesse di leggervi le *upanishadas*; dico forse, perchè Schopenhauer, lesse, capì, si innamorò dell' *Oupnekhat*, al punto da dire che non vi è al mondo studio più sublime di quello, e che l'*Oupnekhat* era stato la consolazione della sua vita e sarebbe quella della sua morte (Nota: V. M. Müller, *upanishadas*, Introd. p. LIX, ss.). Ad ogni modo essendo traduzione del comento più ancora che del testo, e traduzione letterale (poichè l'Anquetil mette coscienziosamente fra parentesi la traduzione libera), è preziosa come termine di confronto per chi abbia davanti il testo delle *upanishadas* e voglia *tradurlo*. Pure fu negletta per lungo tempo e sarebbe stata messa addirittura nel dimenticatoio, se Weber non ne avesse tratto profitto e non le avesse reso il debito onore.

Il primo Europeo che tradusse un'*upanishad* dal testo sanscrito, dev'esser stato William Jones, che lasciò fra le sue opere postume una versione dell'*Içā* (19). Nel 1805

---

(18) Anquetil Duperron, *Oupnek'hat (id est, segretum tegendum): opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam doctrinam,* è *quatuor sacris Indorum libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athrban Beid excerptam; — ad verbum* è *Persico idiomate, samskriticis vocabulis intermixto, in latinum conversum. Argentorati* 1801-2 — *Loiseleur Deslongchamps* (al *cod. Manu.* p. 52) parla come di cosa nota di un'analisi del lavoro di Anquetil fatta dal conte di Languinais — Aggiungi: *Maha-Bak, das grosse Wort der Geheimlehre der Brahmanem* ecc. *Reflexionen aus dem berühmten Oupnekhat* ecc. *von dem Verfasser des Buches «Für stille Stunden,»* Münich, 1809.

(19) Secondo Colebrooke, *op. sottocit.*, p. 34 — Ora vedi *Opere* di Jones, vol. VI, p. 423, s.

Colebrooke (20) passando in rassegna i testi delle *upanishadas* che possedeva (e che non corrispondono tutte a quelle della collezione di Anquetil, a lui ignota), ne tradusse pochi frammenti (21). Più tardi (1819-1844), grazie al venerabile missionario Ram-Mohnn-Roy (Vedi l'elogio che ne fa M. Müller, *Upanishads*, Introd., p. LXII, ss.), a Frid. Windischmann e L. Poley, dopo i quali, per essere completi, possiamo nominare d' Eckstein, Panthier e sopratutto E. Burnouf, ebbimo il testo e la traduzione delle quattro *upanishadas Katha, Içā, Kena* e *Muṅḋaka* col comento di Çankara, più il testo di tutta e la traduzione di parte della *Bṛhad-āraṅyaka*, più il testo di alcuni frammenti e la traduzione di quasi tutta la *C'hāndogya* (22).

Le pubblicazioni della società *Tattvabodhinī* vi ag-

---

(20) *On the Vedas or sacred writings of the Hindus*, nelle *Asiatic Researches*, VIII, p. 369 — 476, Calcutta, 1805; ristampata a pagina 9-113 del *primo vol.* dei *Miscellaneous Essays*, *Londra*, 1837; — corrispondenti a pag. 1-69 degli *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, Londra-Edimburgo-Parigi, 1858 (questa è l'edizione a cui mandano le mie citazioni); ma vi è un'ediz. dei *Misc. Essays* di Londra, 1874, corredata di note di Cowell (eccellenti, secondo Weber) e in cui la dissert. sul *Veda* è accompagnata da note di Whitney.

Traduzioni: *Notice sur les Védas ou Livres sacrés des Hindous, trad. par G. Panthier*, nei *Livres sacrés de l'Orient, Paris*, 1840 (cfr. pure: *Essai sur la Phil. des Hindous, trad. de l'anglais et augmentés de textes sanskrits et de notes nombreuses par G. Panthier, Paris*, 1833) — *Abhandlung über die heiligen Schriften der Indier. Aus dem Englischen übersetzt von* L. Poley, Leipzig, 1847 (Deve esser preceduta da una prefazione di Poley, che Weber cita e critica e da qualche sua traduzione, che non ho potuto vedere).

(21) Dell'*Ait-ar-up*, pag. 26-30, della *Bṛhad-ār-up.*, pag. 36-43, della *Varuṅi,* p. 45, della *C'handogya,* p. 50-53, della *Muṅḋaka*, p. 56-57; aggiungi la *Purushasūkta-up.*, da lui tradotta nel secondo Saggio sulle cerimonie religiose dei bramini.

(22) *Frid. Henr. Hug. Windischmanni*, *Sankara, sive de Theologumenis Vedanticorum, Bonnae*, 1833, dove sono citati e tradotti molti passi di *upan.* specialmente della *C'hāndogya-up.* — Carl. Jos. Hieron. Windischmann (padre del suddetto): *Die Phi-*

giunsero i testi della *Praçna*, dell'*Aitareya* della *Mańḋūkya* e della *Çretaçvatara*, con traduzione inglese di quest'ultima e bengalica (*nihil ad me!*) della penultima (23). Röer le ripubblicò tutte nella Biblioteca Indica, a Calcutta, dal 1850 in poi, col comento di Çankara (per la *Māńḋūkya* anche la *Kārikā* di Gāńdapāda) e le glosse di Ananda Giri (salvo per la *Çretāçvatara*), e le accompagnò con eccellenti traduzioni (meno la *C'hāndogya* che è tradotta dall'indiano Rāg'endrālalamitra). — Finalmente Cowell pubblicò nella stessa Biblioteca insieme, con comenti e glosse e sua traduzione la *Kanshītaki* nel 1861 e la *Maitrī* nel 1870; tutte queste (non vedo però la *Bṛhad-ār up.*) furono ripubblicate coi commenti e le glosse (ma senza traduzione) a Calcutta, 1873-5 da G'īvānanda Vidyāsagara.

Weber ci aveva già dato (24), insieme all'analisi delle *upanishadas* di Anquetil, anche la traduzione di molte fra

---

losophie in Fortgang der Weltgeschichte, di cui *Erster Theil, Zweite* (1829), *Dritte* 1832), *und Vierte Abtheilung* (1834), sono consacrati alla filosofia indiana, ed in cui sono tradotte *Katha*, *Jçā*, *Kena* e *Muńḋaka*, e parecchi passi della *Bṛhad-āraṅyaka*, e quasi tutta la *Ç'hāndogya*.

Per la bibliogr. degli altri cinque sunnominati, v. *Gildemeister*, *Bibliothecae sanscritae.... specimen.* p. 23, ss. (ed. di Londra; va fino al 1847). — Per Panthier e Poley cfr. indietro la nota 20; per Panthier e d'Eckstein trovi qualche altra indicazione in Régnaud, p. 43-4; per d'Eckstein mi pare che questi non abbiano registrato: *Analyse du* (come Poley) *Kathaka-Oupanischat extrait du Yadschourveda*, *Journ*, *As.* 1836, novembre; per E. Burnouf aggiungi la trad. del *Parushasūkta* nella Introd. al primo vol. del *Bhāgav. Pur.*

(23) V. *Prefaz.* di Röer al *vol. VII* della *Bibl. Ind.* p. VIII; cfr. Régnaud, p. 45.

(24) *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, Berlin, 1852; — *Histoire de la littérature indienne. Cours professé à l'Université de Berlin par Albert Weber, traduit de l'allemand par Alfred Sadons*, Paris, 1859 — *seconda ed.* del testo tedesco, arricchita di preziose note, Berlino, 1876; di questa seconda ed. è uscita una trad. inglese (*The history of Indian Literature*, London, 1878) con un'appendice di nuove note.

esse, tra le altre della parte più importante della *Nārāyaṅīya* (il testo si può trovare nel X libro del *Taittirīyaaraṅyaka* pubblicato da Rāyenchatāla nella *Biblioteca Indica*), e delle quattro vediche cioè *Tadeva, Çatarudriya, Çivasañkalpa* (delle quali si può trovare il testo nella *Vāy'asaneyi-Samhitā*, primo vol. dello *Yag'us bianco* pubblicato dallo stesso Weber), e la *Purushasūkta*, della quale abbiamo d'altronde parecchi testi (v. sotto la nota 54), ed anche parecchie traduzioni; infatti, essendo un inno del Ṛk, era già stata tradotta dai succitati Colebrooke e Burnouf e lo è ora nelle versioni del Rigveda che ci danno Ludwig (Ludwig ci dà anche una traduzione dell' *Içā, Rigveda*, III, 34, s), Grassmann ed altri; aggiungi che è tradotta anche da John Muir, il quale inoltre tocca di molte *upanishadas* e parte ne cita ne' suoi preziosi *Sanskrit Texts* (Tratta delle *up.* specialmente nel terzo volume; traduce la *Purushasūkta* nel I, p. 611 ss. e la *Catarudriya* nel IV, 321, ss.)

Quindi possiamo dire con riconoscenza e compiacenza, che possediamo la lettera e lo spirito di quasi tutte le *upanishadas* più importanti, cioè di quelle che direttamente od indirettamente appartengono alla letteratura dei primi *Vedi* (del che diremo più sotto); ci manca soltanto la traduzione della parte meno importante della *Nārāyañīya;* ci manca il testo medesimo della *Vashkala* (di cui Sāyaṅa ci ha conservato alcuni frammenti); e della *Tschhakli* non si sa nemmeno bene qual sia il vero nome sanscrito.

Analyse der in Anquetil du Perron's (Max Müller nel suo *Verzeichniss* ecc., coglie l'occasione di correggere Duperron) *Uebersetzūng enthaltenen Upanishad, Ind. Stud.*, Berlino, I vol. 1850, II vol. 1853. 9 vol. 1865.

Oltracciò ha ripubblicato l'*Içā* (in *The white Yag'urveda*, Berlin *and* London, 1852, 40 capit. del I vol.) e la *Bṛhad-ār* (nel XIV libro del II vol.).

Vedi sotto le note 27, 45 e 75 sulla pubblicazione e trad. delle *Rāmatāpanīya* e *Vag'rasūc'ī* e sulla *Neue Zählung der Upanishad*.

Quanto alle altre *upanishadas*, la loro pubblicazione è già bene avviata dalla Biblioteca Indica (26); Weber ha poi pubblicato, accanto alle analisi critiche, di cui dicemmo, le traduzioni di molte di queste *upanishadas* secondarie, oltrechè ha proiettato un raggio di luce su tutta una classe di esse nella sua versione ed illustrazione della *Ramatāpanīya* (27). Nel 1879 poi Max Müller ha cominciato daccapo una traduzione delle principali *upanishadas* (28), nella quale, oltre le correzioni alle versioni anteriori, si trova per la prima volta la traduzione di tutta la *Bahvrc'a* (il cui testo abbiamo nel secondo e terzo capitolo dell'*Aītarcya-āraṅyaka* pubblicato nella Biblioteca Indica da Rāg'endralālamītra), di cui l'*Aītareya* non era che una parte.

(26) Nella quale furono pubblicate a parte da dotti bramini la *Uṛsinhatāpanī* (alla quale va unita la *Narasinshat'cakra*) col comento di Çaṅkara (Calc. 1871) e la *Gopālatāpanī* (Calc. 1870) e si è incominciata la intera serie delle *Atharvaṅa-upanishadas*, della quale sono usciti cinque fascicoli. La *Muktikā-up* fu pubblicata a Calcutta 1869 e 1872 da Gīvānanda Vidyāsagara.

(27) *Die Rāmatāpanīya-up* (Abhandl. d. K. Akad. d.Wiss, 1864) Berlino, 1864 — Ne' suoi *Ind. Stud.* 1865, v. IX, p. 53-173 si trova pure testo, trad. e introd. della *Uṛsinha.*

Nominiamo ancora un'analisi della *Narasinha* per d'Eckstein, *Jour. As.*, 1836; — poi Vans Kennedy, che ha pubblicato e tradotto la seconda *Atarvaçiras* nelle *Researches into the nature and affinity of ancient and Hindu Mythology*, Calcutta, 1831, p. 442, ss. (cfr. più sotto la nota 92); — e Burnell che ha pubblicato il testo della *Mṛtynlaṅgala* nell'*Indian Antiquary*, II, 266 (oltre la *Kaivalya* nel *catal. mss.* palazzo Tanjore, 1879, I).

(28) *The sacred Books of the East*, vol. I — *The upanishads, translated by M. Müller*, parte I, 1879 (*C'handogya, Talavakāra, Aitareya, Kanshītaki, Vāg'asaneyi*).

Potevano già servire di buona prefazione allo studio delle *upan.* alcune pagine di Max Müller, *History of ancient sanscrit Literature*, London, 1859, p. 316, ss. — Aggiungi: *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the religions of India*, London, 1878, p. 317, ss., cfr. sotto la nota 46 (sulla sua lista delle *upan.*)

2.° Per la critica dei testi e delle dottrine: — Alcuni capitoli sulla filosofia *upanishadica* (mi permetto di fabbricare questo aggettivo, che mi sarà comodo per l'avvenire) si trovano nello *Oupnek'hat* di Anquetil; come troppo vecchi, non sono più utili alla storia delle dottrine indiane, ma sono curiosi come specimen della critica storica del secolo scorso. La già citata dissertazione di Colebrooke vuol esser letta, sebbene non serva quasi più che alla bibliografia; la sua dissertazione poi sul *Vedānta* (come del resto anche le posteriori opere di Banerjen ed altri su questo sistema) illustra il nesso tra le *upanishadas* e il *brahmasūtra*, ma non tratta delle dottrine delle *upanishadas* medesime, e tanto meno della loro origine, che non si può comprendere senza penetrar intimamente nello spirito dei *Vedi;* ora Colebrooke, uno dei primi a far conoscere la letteratura vedica, era lontano dal misurare l'importanza del servigio che rendeva (29). Il *Çankara* di Windischmann è ancora molto prezioso pe' suoi capitoli sulla lingua, sulle età e sulle dottrine dei filosofi indiani; e preziosa è la storia del padre suo (30), nella quale, appunto perchè egli vi contribuì, la filosofia delle *upanishadas* è a giudizio di Weber, trattata egregiamente (*ganz vortrefflich bearbeitet*). Finalmente il maestro *sine quo non* è Albrecht Weber, che propriamente non professa di occuparsi dei dogmi delle *upanishadas* (31), ma che pure alla

(29) Così finisce la sua dissertazione, p. 69: *They (the Vedas) are too voluminous for a complete translation of the whole; and what they contain would hardly reward the labour of the reader; much less that of the translator... But they well deserve to be occasionally consulted by the oriental scholar.* — Similmente Ram-Mohun-Roy, che tuttavia voleva fondare una nuova religione sulle *upanishadas*, le quali professano di essere una continuazione del Veda, aveva sconsigliato Rosen dal cominciare un lavoro così inutile, come la traduzione del *Rigveda* (vedi Müller, *History*, ecc., pag. 320).

(30) Vedi indietro la nota 22.

(31) Che si occupa specialmente *mit den kritischen-antiquarischen Fragen,* piuttosto che delle filosofiche, v. *Ind. Stud.*, I, 287.

esegesi del testo com'egli la sa fare unisce una critica perspicace del contenuto, e quindi non deve essere consultato soltanto sulla questione strettamente archeologica e letteraria. Peccato poi che Röer non abbia trattato dello spirito e dell'oggetto delle *upanishadas*, come le sue prefazioni ci avevano fatto desiderare, e come ci aveva fatto sperare egli stesso (32)! Per un simile lavoro furono, raccolti dei materiali in uno studio di Régnaud (33), opera eccellente, secondo M. Müller (*Up. Int.* p. LXXIII). Seguendo l'esempio dato da Muir ne' suoi *Sanskrit Texts*, egli riunì delle citazioni di testi delle *upanishadas*, distribuite secondo i temi principali della loro speculazione filosofica adempiendo appunto al suo scopo di presentar dei materiali ordinati; ma non è un lavoro finito, che si possa presentare come un capitolo della storia della filosofia indiana, accessibile anche per chi non sa di sanscrito; le citazioni devono esser analizzate con pazienza dal filologo nelle note, in quello che Leclerc chiamava *le livre d' en bas*, per esser poi consegnate allo storico il quale ne faccia la sintesi nel testo; aggiungi che vi sono come in tutti i fonti, certi passi così preziosi che possono esser citati cento volte senza che si finisca di estrarne qualche cosa, laddove altri sono così poveri di senso che spiace sciupar una pagina per loro. Quindi, aiutato da queste preparazioni, per parte mia tenterò di fare sulla filosofia delle *up.* uno studio riassuntivo. I molti nomi di Europei citati finora per studi sulle *up.* sono tedeschi, inglesi, francesi; che non ci debba proprio esser un italiano?

---

(32) Nella prefazione al testo delle *Taitt.* (p. IV) e nella prefazione alla traduzione della *Muṅḍ.* (in fondo).

(33) *Matériaux pour servir à l' histoire de la philosophie de l'Inde,* par P. Régnaud, di cui la prima parte fu pubblicata nella *Bibliothèque de l' École des Hautes Études*, fascic. 28 e 34, Paris, Franck, 1876 e 1878. — Lo stesso ha pubblicato degli studi sulla filosofia *vedāntā* nella *Revue Phil.* di E. Ribot; il primo articolo è nel fascicolo VI, giugno 1876.

CAPITOLO SECONDO

Che cosa sono le *upanishadas*? A tutta prima sembra assai difficile il darne una definizione esatta; infatti non pare che si distinguano dagli altri scritti d'indole teologico-filosofica, nè per la forma, perchè altre sono in prosa, altre in versi; nè pel soggetto, che è svariatissimo; nè per l'età; perchè dal *Purushasūkta* alla *Muktikā* vi sono certamente più di venti secoli; nè per la setta religiosa o per la scuola filosofica a cui vanno attribuite, perchè le une si elevano al Dio più astratto della metafisica, mentre le altre celebrano Indra, o la Trimūrtti' o perfino Allah.

Pure in fondo questa confusione è soltanto apparente e, cercando bene, si possono definire esattamente le *upanishadas* e pel genere prossimo e per la differenza specifica. Cominciamo col genere prossimo: esso viene chiaramente indicato dal fatto che gli Indiani consideravano questi scritti come parte integrante della letteratura vedica in opposizione alla letteratura che sogliono dir classica; anzi, più strettamente, le comprendevano come un ramo della rivelazione *(çruti)*, che aveva preceduto la tradizione *(smṛti)*, vale a dire che le supponevano dettate o ispirate dalla divinità stessa, mentre ammettevano che i codici religiosi e i trattati filosofici compresi sotto il nome di *sūtra* fossero opera di uomini; oggi ancora chi prenda in mano un catalogo compilato da un indiano, per esempio, quello di Rāmagovindatarkaratna, vedrà le più antiche *upan.* accompagnate dal nome di un solo autore, cioè Brahmā. Ora, a parte la questione se siano rivelate dalla divinità (perchè i maestri indiani ci attaccherebbero sul vecchio e sul nuovo testamento ed avrebbero buon giuoco), per la quale giova rimandare il lettore al notissimo volume di John Muir sul *Veda* (35), — sta però che le *upan.* appar-

(35) Quanto alle *upan.*, v. specialmente *Sanskrit Texts,* v. III, p. 283, ss.: *Texts from the Upanishads, showing the opinions of the authors regarding their own inspirations*, *or that of their pre-*

tengono o vogliono appartenere alla letteratura vedica. Converrà forse rammentare, per maggior chiarezza, che gli Indiani contano quattro Vedi, il Ṛk., il *Sāman*, lo *Yag'us* (che si divide in *Yag'us bianco* e *Yag'us nero*), ed ultimo, anche in ordine di tempo e d'autorità, l'*Atharvan,* ciascuno destinato ad una delle quattro classi di sacerdoti che esercitano funzioni diverse nei sacrifizi, vale a dire i recitatori, gli officianti incaricati del servizio materiale, i cantori, e i sorveglianti; distinguono poi in ciascun *veda* due grandi parti, la *mantrasamhitā* o collezione degli inni, formole e versetti, e il *brāhmaṅam,* che tratta la teologia ed il rituale e contiene specialmente i precetti sull'uso che degli inni deve farsi nelle cerimonie; per es. l'*Aitareya-brāhmaṅam* pel *R'igveda,* il *Çātapatha-brāhmaṅam* per lo *Yag'urveda bianco*, ecc. (36). In questi *brāhmanani*, poi, sono specialmente da notare gli *āranyaka* (letteralm. *silvestri*), supplementi specialmente destinati a quelli che Megastene chiama ὑλόβιοι, cioè ai romiti che si ritiravano nelle foreste a menar vita contemplativa (37). Or un'*upa-*

---

decessors. Ai citati da lui cfr. l'insegnamento di Indra nel terzo cap. della *Kanshītaki*, e quello di *Rag'āpati* nella *Maitrī,* p. 18, ss.

(36) Su ciò si può vedere il testo citato da Weber, *Ind. Stud.*, I, 14, a cui manda Röer nella *pref.* al testo della *Taitt.*, p. V. E. ne discorre a lungo Hang nella *Introd.* all'*Ait. Brāh.*

(37) L'*āraṅyaka* è la parte dei Vedi che deve esser letta nel bosco; v. Weber, *Ind. Stud.,* I, 74; su ciò si può vedere anche l'osservazione di *Rāg'endralāla* nelle prime pagine della sua *Introd.* alla *Taitt., ar.* — Ed infatti, l'*Armiy-up.* (II, in fine) prescrive all'anacoreta che vuole giungere al sommo grado della vita ascetica, che *legga e rilegga in tutti i Vedi l'āraṅyaka e la upanishad;* questa lettura dell'*upanishad* è, come osserva Nārāyana (ibid.), da sostituirsi allo *svādhyāya* (Aruṅi, I), che praticavano i bramini nei primi gradi della loro vita religiosa, e che Anquetil (ibid.) traduceva appunto: τὸ *legere vedān praeter upanishadas.* Gli *āraṅyaka* insegnano cerimonie che si possono fare in ispirito, e le *upan.* andranno poi fino ad insegnare che le cerimonie sono inutili; vedi le giuste osservazioni di Max Müller (*Lectures on the origin,* ecc., di cui indietro nota 28); sulle ceri-

nishad si trova nella *Samhitā del Rigveda;* questa ed alcune altre nella *Samhitā dello Yag'us bianco;* altre si trovano in un *brāhamana* o in un *āranyaka* di uno dei primi tre *Vedi;* finalmente molte si trovano nelle recensioni del quarto *Veda*, non come parte di un *brāhmana* o di un *āraṅyaka,* bensì isolate, cioè semplicemente comprese in quello che possiamo chiamare il *corpus* dell'*Atarvaveda;* per queste ultime è da notarsi che, sebbene tutte siano contenute nelle recensioni dell'*Atharva,* pure non tutte gli sono ascritte, perchè alcune poche sono attribuite ad un *brāhmana* o ad un *āraṅyaka* dello *Yag'urveda nero* o del *Sāmaveda.*

A queste poi se ne aggiunsero poco alla volta moltissime altre, che sono tutte *relativamente* più recenti, molto più mistiche, molto meno filosofiche, e che insegnano divinità o pratiche religiose o ignote alle prime o da quelle appena sospettate; di qui deriva l'apparente confusione di cui abbiamo parlato testè; e come uscirne? Dobbiamo noi accettare come *upanishadas* tutte quelle che ne portano il nome? No certo; ce ne danno l'esempio gli Indiani stessi che non classificano tra le *upanishadas* propriamente dette la *Bhagavad-Gītā*, sebbene porti il nome di *upanishad*, e sebbene per la bellezza della forma e la profondità delle idee tenga uno dei primi posti nella letteratura filosofica dell'India; e perchè questo? perchè essa fa parte del *Mahābhārata*, di cui si ammette che è opera umana, e quindi il comento del *brahmasūtra* la cita sempre come la più autorevole in fatto di *tradizione* (*smṛti*), ma la pospone sempre alla rivelazione (*çruti*) (38). Dobbiamo dunque am-

---

monie fatte spiritualmente, cioè nella forma *adhyātma*, che dagli stessi *brāhmaṅa* era sempre ammessa parallelamente al sacrificio rituale dei sacerdoti ed al naturale degli Dei, vedi la nota (in qualche posto, ov'è menzionàta la *prāṅ'āgnihotra*). Sulla lettura delle *upan.* prescritta anche al romito, v. cod. *Manu.*, VI, 29; e questo è in contraddizione con ibid., 83?

(38) Cfr. le *īçvaragīta-upanishadas*, le *Vyāsagītas* e simiglianti, su cui Weber, *Ind. Stud.*, II, 369; nel sottocitato catalogo di

mettere soltanto quelle che sono rivelate? ma le ultime vogliono esserlo come le prime. Dunque soltanto quelle che gli Indiani ammettono come veramente rivelate? ma ve ne sono di quelle posteriori a Çankara, che sono autentiche per Sāyaṅa. Dunque soltanto quelle che sono rivelate davvero? ma un cristiano non può ammettere che ci sia stato rivelazione per l'India, ed un buon critico non ne ammette per nessun paese. La conclusione dev'essere, mi pare, che non si può parlare di *upanishadas* vere o false, autentiche e spurie, come alcuni fanno, ma di *upanishadas* propriamente od impropriamente dette; le *upanishadas* κατ'ἐξοχήν sono quelle, rivelate o no, che appartengono all'età vedica, all'età della letteratura che gli Indiani credono rivelata.

Questo pel genere prossimo; ora veniamo alla differenza specifica. I comentatori distinguono le upanishadas dalle altre parti del *Veda* in quanto assegnano loro un oggetto differente; le riguardano come la parte teorica del *Veda*, ossia come quella che spiega la scienza di Dio contenuta nei versetti del *Rivgeda*, mentre i *brāhmanāni* non contengono che i precetti sull'uso che di questi versi deve farsi nelle cerimonie; esse sono il capitolo sul *brahman* (*brahmākāṅḍa*), opposto alla sezione che tratta delle opere (*karmakāṅḍa*). Questa distinzione è pienamente autorizzata dalle *upanishadas* medesime, nelle quali si tratta sempre di fare l'indagine (*mīmānsā*) sul problema; cosa è l'anima, cos'è il brahman, cos'è quello da cui sono uscite e in cui rientrano tutte le creature, cos'è quel primo termine mediante il quale si può conoscere tutto il resto? (39)

Bühler, fasc. 4°, indice *vedānta*, trovo *çīvagītā* (citata pure da Weber), *garbhagītā*, *brahmagītā*, *dattagītā*, ed altre.

(39) *Praçna*, I, p. 161-2, simile a *C'hānd*, V, 11, 1, ss., p. 362 ss.; cfr. ibid., VIII, 7, 2, p. 572. *Atmā vā are drasht'āvyah*, ecc., di *Bṛhad-ār*, II, 4, 5, p. 450, simile a *C'hānd.*, VII, 1, 4, p. 383-4, ed a *Muṅḍaka*, I, 1, 3, p. 264-5. — Oggetto delle *up.* è la *brahmavidyā*, *Maitrī*, II, 3, p. 18; cfr. *Muṅḍ.*, I, 1, 1, p. 262-3. — Cfr. *Çvetāçv*, I, 1, p. 274-5; *Kena*, 1, p. 32-3; *Taitt.*, III, 1, p. 123; *Maitrī*, I, 2, p. 6, ecc.

Il loro oggetto essendo differente, le *upanishadas* medesime pretendono di distinguersi dal resto della letteratura che le ha precedute, come il conoscitore dell'anima (*ātmavid*) si distingue dal conoscitore dei versetti vedici (*vedavid*) e delle diverse produzioni grammaticali, leggendarie, ecc., che crebbero loro d'intorno (40); esse considerano lo studio delle *samhitā* e dei *brāhmaṅa* come un noviziato, una preparazione all'acquisto della vera scienza; noviziato e preparazione che di per sè è inutile, perchè la sola erudizione sacra non giunge a far conoscere la verità superiore, senza la quale non si ottiene il vero scopo dell'uomo che è la liberazione (41). Egli è perciò che questi scritti ricevettero il nome di upanishad, che in origine significava, come aveva già insegnato lo Schlegel nella prima nota alla *Bhagavad-Gītā*, *actus inferiore loco considendi, sicuti discipulum coram magistro sedere decet*, — quindi sessione o

(40) Questa distinzione si trova già nel *kimṛc'ā karishyati*, ecc., dello stesso Ṛk., I, 164, 39.

(41) Vedi i passi della *C'hāndogya* e della *Muṅḍaka* citati e tradotti da Régnaud, op. cit., p. 67, ss.; cfr. nel capitolo *(Sulla immortalità dell'anima)*, nota 464, ss.; le osservazioni sulla scienza superiore delle *up.* e l'inferiore dei Vedi. — A questo proposito così Muir, *Sanskrit Texts*, III, p. 36: « *The following passage from the Katha-up* (II, 23) *is of a somewhat similar tendency* (p. 107 *of Roer's ed. and* pag. 106 *of eng. trans.*): *Na ayam ātmā pravac'anena (by instruction;* — comento: *aneka-veda-svīkaraṅena*, con l'impadronirsi di molti Vedi) *labhyo, na medhayā, na bahunā çrutena; yam eva esha vṛṅute, tena labhyas; tasya esha ātmā vṛṅute tanūm svām. (He is attainable by him whom he chooses. The Soul chooses that man's body as his own abode)* » — Lo stesso passo è in *Muṅḍ.*, III, 2, 3, pag. 317-8. A questo passo poi unisci *Katha*, I, 2, 7, pag. 96; e *Bṛahd'ār*, IV, 4, 21, con *Muṅḍ.*, II, 2, 5, pag. 299. Cfr. il disprezzo della erudizione nelle *upan.* della scuola *yoga amṛtavindu-up.*, vedi 1, dove Weber manda a confrontare *amṛtavindu-up* (per l'edizione di Calcutta *brahmavindu*) vedi 18 (puoi vedere anche 5 e 19), *teg'ovindu-up.*, v. 13, *Maitrī*, VI, 34, p. 179. L'opposizione alla *çruti* è poi più viva ancora nella *Bhagavadgītā*, II, 41-45, 51-53. IX, 20-21, ecc. — Cfr. Humboldt, p. 41, 51, 59.

seduta, lezione o conferenza, — poi definizione e dottrina, dogma e convinzione, — e finalmente *segreto* (42), e per esempio tutte le *upanishadas* dell'*Atharvaveda* costituiscono nel loro insieme il segreto (*rahasya*) dell'*Atharva*.

(42) Pel significato primitivo della parola *upanishad*, vedi M. Müller, *History*, ecc., pag. 318-19, poi *Upanishads*, introduz., p. LXXIX, ss.; notovi specialmente il passo di *Bahvṛc'a* in *Ait. Ar.*, II, 2, 1, p. 203; cfr. *Diz.* di Pietrob. al verbo *sad*.

Nel senso di definizione: *Çat. Br.*, X, 4, 5, 1; *atha-ādeçā upanishadām: vāyur-agnir-iti Çākāyanina upāsata; āditya 'gnir ity-u haeka āhur*, ecc. — *Bṛhad-ār*, II, 1, 20, p. 373; *Maitrī*, VI, 32, p. 170: *tasya upanishat: satyasya sātyam iti*, che ha il senso di *Bṛhad-ār*, II, 3, 6, p. 437-8: *atha nāmadheyam: satyasya satyam iti* (presso a poco il senso di *ādeça* in *Kena*, 29, p. 65, ed in *Bṛhad-ār*, II, 3, 6, p. 435), le singole definizioni delle facoltà umane o delle forze naturali sono *upanishadas* secondo *Bṛhad-ār*, IV, 2, 1, p. 695; quindi l'*ātman* che si comprende mediante la sintesi di queste definizioni, lo chiamano *anpanishadam purusham*, ibid., III, 9, 26, p. 669-70 (cfr. in contrario la nota di Régnaud, op. cit., p. 22; e confronta lo stesso aggettivo con altro senso in *Muṅd.*, II, 3, p. 297); e chi da queste definizioni è preparato a fare questa sintesi è, ibid., *uktopanishatka* (quello a cui le *upan.* furono dette; cfr. in senso più largo *Brahmas*, I, 2, 16, *çrutopanishatka*, quello che ha sentito la definizione [del *brahman*]. Aggiungi *Bṛhad-ār*, V, 5, 3, 4, p. 979-80.

Nel senso di dottrina, teoria: *C'hānd*, I, 13, 4, p. 97: *sāmnām upanishad*; — *Bahvṛc'a* in *Ait-ār.*, III, 2, 5, 1, pag. 363: *vāc'a upanishad;* lo stesso senso ha l'*upanishad* di ibid., p. 327; cfr. *Çat. Br.*, XII, 2, 2, 23, *samvatsarasya upanishad*. — *Samhitā-upanishad*, che si applica al terzo *āraṅyaka* dell'*Ait-ār.*, non perchè sia un'*upan.* contenuta, come l'*Içā*, nella *Samhitā* di un Veda (v. infatti Weber, *Ind. Stud.*, I, 391), ma perchè è *samhitāyā*, *upanishad* (p. 305); lo stesso deve dirsi, mi pare, del primo capitolo della *Taitt.-up.*, che si chiama *samhitā-up.*, perchè contiene la *samhitāyā upanishad* (p. 12 della ediz. Calc.) — Ma specialmente si veda *Brahma-upanishad* in *C'hānd*, III, 11, 3, p. 177, che non è una *upan.* di questo nome, bensì la dottrina del *brahman*, come la *brāhmī upanishad* di *Kena*, 32, p. 67; cfr. *brahma-upanishad* di *Çvetāçv*, I, 16, p. 308.

Nel senso di dogma in *C'hānd*, VIII, 8, 3, 5, p. 583-5, indi-

Esse avevano anzi due motivi di portar questo nome; il primo, già menzionato, che professavano di spiegare il senso del *Veda*, il quale senso però nel *Veda* era ancora nascosto, anzi è nascosto in molto minor parte del *Veda* che i filosofi Indiani non credessero; il secondo, che questo senso non si divulgava, ma, custodito mediante la trasmissione orale da una piccola classe di bramini e di kshatriya più illuminati, non si insegnava se non a pochi eletti; *è il segreto del Veda insegnato segretamente*, è un mistero ed una confidenza (43). Possiamo dunque, senza troppo

---

catomi da Régnaud; — convinzione in *C'hând*, I, 1, 3, p. 23, indicatomi da Müller; — voto in *Samhitopanishadbrâh*, ed. Burnell, p. 36, confrontato con *C'hând*, II, 11, ss., p. 122, ss.; e *Kansh*, II, 1, p. 33, indicatomi da Müller.

Nel senso di segreto nella *Yâg'nikî*, X, 63, 22, p. 898-9; perfino intenzione segreta, *Kanshîtaki*, II, 1, p. 33. — Voto segreto con cui l'anima dei morenti si innalza a Dio, è in molti passi del *Mahâb.*

Per le storte interpretazioni date dai comenti indiani, e specialmente da Çañkara della voce *upanishad*, v. Çañkara alla *Katha*, p. 73-5, ediz. Calc., alla *Bṛhad-âr*, p. 2-3, ed. Calc., alla *Muṅd.*, p. 261, ed., Çalc.; cfr. Coleb., p. 55, la *pref.* di Röer al testo della *Taitt.*, p. IV, e specialmente Régnaud, p. 7-8.

Altri passi sono forse da esaminare, sia nelle *up.* (p. es., *Yâg'niki*, p. 795, ediz. Calc.), sia nei *brâh* (p. es. *Çat. Bṛ.* X, 3, 5, 12: *tasya vâ etasya yag'ushah* [cioè inteso come *anna*] *rasa eva upanishad.* Copio da Gongh (*Phil. up.*, I, 4): *The late Dr. goldstücker took the earliest sense of the word to be secret or mystery, literally that which sits or rest beneath, a sense recognised by the Indian authorities as one of the meanings of the word.*

(43) Sulla segretezza della dottrina insegnata dalle *upan.* v. per es. *Bṛhad-âr.* IV, 3, 33, p. 822 dove *Yâg'navalkya* si fa tanto pregare dal re G'anaka per insegnar la verità in grado di mano in mano più elevato. — Vedi il divieto d'insegnar la dottrina a chi non lo meriti, *Maitrî*, VI, 29, p. 155-6; cfr. *C'hând.* III, 11, 5, p. 178-9, e *Bah'vṛc'â* in *Ait. âr.* III, 2, 6, 9, p. 370. — Sulla dottrina segretamente conservata dai re, v. Régnaud, p. 55 ss. e Weber, *Ind. Stud.* X, 117-8. Agli esempi da loro citati aggiungi *Ç'hând.* I, 8, 1, ss. p. 70, ss. e V, 11, 1, ss. p. 362, ss. Al passo

dimenticar l'osservazione di Weber che nel nome *upanishad nichts restringirendes liegt,* accostarci ai bramini considerando le *upan.* come il segreto della rivelazione, e distinguerle dagli altri scritti d' indole speculativa per questo che appartengono al ciclo vedico, e poi distinguerle dal resto della letteratura vedica in quanto sono la parte più filosofica del Veda, ed hanno fornito i materiali elaborati poi e coordinati dai grandi sistemi del periodo classico.

***

Ora qual'è il numero e quali sono i nomi delle *Upanishadas?* La *Muktikā-upanishad,* citata da Weber ne attribuisce una per ciascuna alle 1189 scuole vediche; sarebbe forse ingenuo lo aggiungere che questo numero è inventato per far simmetria ad un altro numero segnato prima; e diffatti essa non sa citare i nomi che di un numero molto minore. La loro lista, piccola dapprima, è andata crescendo in proporzioni inquietanti; Colebrooke dava una lista di 52 *upanishadas* dell'*Atharva;* Weber confrontando quelle di Colebrooke con quelle di Anquetil e quelle i cui manoscritti esistono nelle biblioteche di Londra e Pietroburgo (44), ne contava poi 93 per tutti i *Vedi* insieme; poi, aggiungendovi quelle nominate dalla *Muktikā* ed alcune altre indicategli da Sayaña, Wilson, Elliot e Vans Kennedy, giunse al numero di 134 (45) ; Max Müller (46) le portò a 149; Burnell (47) a 170, presso a

---

di *C'hānd.* V, 3, 7, p. 320 cfr. la nota di *Rāg'endralāla* nella sua trad. pag. 85-6. Cfr. il passo (già citato indietro) dalla *Bhag. Gītā*, IV, 1.

(44) *Ind. Stud.* I, 249-250-301, colle correzioni *Ind. Stud.* II, 393-4, e nelle note alla *Storia della lett. ind.,* trad. di Sadons, 1859, p. 263-264.

(45) A. Weber, *Eine neue Zählūng der Upanishad, Ind. Stud.* III, 324-326; cfr. *Ind. Stud.*, II, p. 53, *nota.*

(46) *Alphabet. Verzeichniss der Up.,* nella *Zeitschr. d. D. M. G.* XIX, 137-158; 1865.

(47) *Indian Antiquary,* II, 267.

poco a questo numero giungeva Régnaud nel 1876; ma nello stesso anno, sommando i nomi di *upan.* contenuti nei più recenti cataloghi di manoscritti indiani, Weber (48) dà la cifra di 235; anzi nel 1878, al congresso degli Orientalisti a Firenze mi disse di averne trovate altre ancora; ma siccome egli non ha dato finora i nomi di quelle che ha trovate in più delle 134 primitive, e siccome i cataloghi in cui le ha trovate non li ha potuti avere completi neppure da Londra, così non sono giunto che a trovare i nomi di 227; me ne mancherebbero dunque tredici per giungere al conto di Weber nel 1876; ma è probabile che me ne manchino anche di più e che in compenso io ne nomini alcune non incontrate da lui.

Passiamole rapidamente in rassegna; ma per amor di brevità vorrei, mentre le novero, classificarle sommariamente; secondo qual criterio? La succitata *Muktikā-up.* le distribuisce in cinque classi corrispondenti ai *Vedi*, che, sebbene si dicano sempre tre o quattro (secondo che si comprende o si esclude l'*Atharva*, la cui autorità non fu ammessa che più tardi), sono però, come vedemmo, cinque; il *modo* in cui è fatta questa distribuzione è, come dice Weber, affatto arbitrario *(ganz willkürlich)*, ma non il principio da cui parte la distribuzione stessa. D'altra parte, se badiamo allo scopo più filosofico che archeologico pel quale noi studiamo le *up.*, vedremo che per noi il più importante è di distinguerle secondo la materia di cui trattano. Quindi mi conserverò ligio (salvo qualche piccola modificazione) alla classificazione di Weber (49), che ha il pregio di distribuirle insieme secondo i fonti e secondo il contenuto.

Cominciamo a mettere da parte le *upanishadas* che sono più propriamente filosofiche e che più delle altre sono state oggetto del nostro studio; tali sono:

---

(48) Nella terza nota a p. 171 della *seconda ed.* della sua *Storia* (v. indietro nota 24).

(49) Sulla quale vedi la citata *Storia*, trad. di Sadons, p. 262, ss. e cfr. *Ind. Stud.*, I, 250-252.

I — sei *upanishadas* dei primi tre *Vedi*, comentate da Çankara (eccetto la *Maītri*), tradotte da Anquetil, conosciute da Colebrooke.

Kanshītaky-up. o *Kanshītaky-brahmaṅa-up.* — dai capitoli 3-6 di un *Kanshītaky-āraṅyaka*, il quale forse faceva parte di un *Mahā-Kanshītaki-brāhmana* del *Rigveda* (50). — In Anquetil n. 12; Colebrooke p. 30.

Aītareya-up. — costituita dal secondo e dal terzo *Araṅyaka* dell'*Aitareya-āraṅyaka*, il quale è continuazione dell'*Ait.-brāhm* — del *Rigveda* (51); — in questa è compresa la *Sarvasāra-up.* (*Sarbsar*, 11°, di Anquetil), che costituisce il secondo *āraṅyaka* del suddetto *Ait. ār.* (52); in questa poi è compresa l'*Aitareya-up.* propriamente detta (Colebrooke, pag. 25-30), poichè è composta di tre (4-6) *Adhyāya* (che Çankara ha comentato a parte) fra i sette che compongono questo secondo *āraṅyāka*.

Içā-, o *Içāvāsya-up.* (dalla prima o dalle prime due parole con cui comincia); o *Içā-adhyāya*, o *Vāg'asaneyi-samhita-up.*, perchè è il 40° ed ultimo *adhyāya* (capitolo o lettura) della *Samhitā* dello *Yagur-veda bianco* Anquetil, n. 5; Colebrooke p. 34.

Bṛhad-āraṅyaka-up., o *Vāg'asaneyi-brāhmaṅa-up.* — gli ultimi sei fra i nove *adhyāya* che compongono il *Bṛhad-āraṅyaka*, il quale è il decimo quarto ed ultimo *kāṅḍa* del *Catapatha-Brāhmaṅa* (secondo la divisione dei *Mādhyandinas*) dello *Yag'urveda bianco;* Anq. n. 2; Coleb. p. 36-43.

Maitrī - o *Maītreya* - o *Maītrāyanīya* (talvolta coll'aggiunta di *çākhā) up.*; forse parte d'un perduto *Maītram Brāhmaṅam*, dello *Yagur-veda nero;* Anq. n. 3; Coleb. p. 46-47.

---

(50) *V. Pref.* di Cowell alla *Kansh.* — Cfr. Weber, *Ind. Stud.* I, 392-5, poi la nuova ed. delle sue *Akad. Vorl.*, p. 54.

(51) Non conteremo a parte, chè sono nomi di questa, la *Bahvṛg-brāhmaṅa-up.* o *Bahvṛc'a-up.* citata dalla *Muktikā-up.* e la *Ṛc'a-up.* di Bühler, 382; nè la *ātmashatka-up.* che è un altro nome della stessa (v. il catalogo di *Rāg'endralāla*, v. II; il catal. di *Taylor*, II, 323; cfr. Bühler, num. 41, 49, 91).

(52) Cfr. Weber, *Ind. Stud.*, I, 387.

C'hāndogya-up. — gli ultimi otto dei dieci capitoli del *C'hāndogya-brāhmaṅa* (53) del *Sāmaveda*; Anq. n. 1; Coleb. p. 49-53.

II — sei *upanishadas* dei primi *Vedi*, tradotte da Anquetil, ma ignote a Colebrooke, di quattro delle quali Weber ha riscontrato il testo; manca quello delle altre due, *Vāshkala* e *Tschhakli:*

Purushasūkta; Anq. n. 40; — Ṛk, x, 90 (54);
Vāshkala; Anq. n. 44; — dal Ṛk (55);
Tschhaklī; Anq. n. 45; — dallo *Yag'us* (56);

---

(53) Çaṅk. a *Brahmas.* III, 3, 24 allude un suo passo (pagine 214-22) come contenuto nel *Tāṅḍinām rahasya-brāhmaṅa* (Cfr. Weber, *Storia trad.* Sadons, p. 145); ed a *Brahmas*, III, 3, 23 ne cita la *Çāṅḍilya-vidyā* (p. 200-9) come contenute *Rāṅāyanīyanām* (ch'è una scuola del *Sāmaveda*, v. l'indice di Weber alla sua storia) *upanishadi;* è una confusione di Çaṅkara di queste *çākhā* con quella dei *C'haṅdogās?* — L'*Uddalakā-up.* registrata da Taylor, 1, 312, sembra dall'argomento un capitolo della *C'hānd.*, e quindi non la conteremo a parte. — Per evitare altri doppi si noti pure che nella letteratura del *Sāman* la *C'hāndoya-up.* si chiama anche *Rahasya-up.*, forse per distinguersi dal *Samhitop brāh.* (p. es. in quest'ultimo ed. Burnell, p. 37).

(54) La *Purushasūkta-up.*, si trova anche in *Vāg'. Sam.*, 31 (*Mādh.*) e *Atharvav.*, XIX, 6 e (con un testo alquanto differente) nel *Taitt. ār.*, III, 12-13, dove porta anche il nome di *Nārāyaṅa*, forse perchè nella *Samhitā* è attribuita a *Nārāyaṅa-purusha* (vedi *Mahīdh.* a *Vāg'. S.*, 31, 17); ciò deve metterci in sospetto per le altre *Nārāyaṅa-up.*, di cui troveremo il nome senza conoscere il testo. Non contiamo le parafrasi del *Bhāg. Pur.*, II, 6, e dello *Hariv.*, 14937, ss.

(55) Una citazione della *Vāshkala-çākhā* in *Sāyaṅa* al *Taitt. ār.*, p. 902, ediz. Calc.; vedi più sotto la nota 119.

(56) Di questa non si sa nemmeno con certezza il nome sanscrito; Weber proponeva prima *Vālakhilya*, poi adottò *C'hāgaleya*, proposto da Steuzler; questo nome ci ricondurrebbe diffatti ad una scuola dello *Yag'us nero* (Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 181); non si potrebbe trovare questa *up.* nella numerosa collezione di *up.* dell'*āraṅyaka* dello *Yag'us nero*, di cui Bühler nel suo catalogo (fasc. I, p. VII) ci annuncia l'esistenza nell'India,

Tadeva; Anq. n. 8; — dallo *Vāg.'* S. 32 (57);
Çatarudriya; Anq. n. 19; — *Vāg.'* S. 16 (58);
Çivasañkalpa; Anq. n. 22; — *Vāg.'* S. 34, 1-6.

III — cinque *upanishadas* che possiamo chiamare semi-atharvaniche, perchè ascritte al *Sāman* od allo *Yag'us* ed insieme all'*Atharva;* tradotte da Anq. e note a Colebrooke:

Kena o *Keneshita*, (dalla prima o dalle prime due parole) o *Talavakāra-up.*; nelle recensioni dell'*Atharva*; e insieme è il nono libro d'un *Talavakāra-brāhmaṅam* (59) del *Sāmaveda;* in Anquetil, n. 36 (60); è la 37ª nella lista delle 52 *up.* dell'*Atharva* di Coleb., che ne parla inoltre a p. 53;

Taïttirīya (61) o *Taittarīya* (in Röer) *up.*; capitoli 7, 8, 9 del *Taittirīya-āraṅyaka* (od *āraṅyaka* dello *Yag'us nero*); dal suo contenuto (62) il primo capitolo prende il nome da *Samhitā-up.* (secondo Cankara si chiama *Çīkshāvallī*), mentre gli ultimi due costituiscono la *Varuṅī* (63); questa si trova nell'*Atharva* divisa in due *upanishadas* differenti, cioè l'*Anandavallī* (secondo, *Çañkara Brahmānandavallī*), che comprende il secondo capitolo della *Taitt-up.* (ottavo del *Taitt.-ār.*) e la *Bhṛguvallī*, terzo capitolo dell'*upan.* (nono dell'*āraṅ.*) (64); queste due portano i nu-

---

sebbene il *Taittiriya-āraṅyaka* nella sua redazione attuale non ne contenga più di quattro (cfr. Weber, *Ind. Stud.*, I, 68, 75, e l'edizione di Calcutta).

(57) Vedi però la nota di Weber, *Ind. Stud.*, I, 382.

(58) Cfr. *Ind. Stud.*, II, 15.

(59) Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 150 ss. Vedi ora il capitolo (sull'anima secondo le *up.*), nota che ora è 402 (nel *Talavakāra-brāhm.*)

(60) Probabilmente per errore di stampa è la 46ª in Weber, *Ind. Stud.*, I, 249.

(61) Che Weber chiama *Taittirīya* κατ'ἐξοχήν, per distinguerla dalle altre *upan.* dello *Yag'us nero*.

(62) Per il quale vedi indietro la nota 42.

(63) Secondo Sayaṅa, nella prefaz. al X libro del *Taitt. ār.*; cfr. Weber, *Ind. Stud.*, III, 376.

(64) Vedi Weber, *Ind. Stud.*, II, 207, ss., ed *Hist.*, traduz. Sadons, pag. 178; se Röer, nella prefazione alla versione della

meri 38, 39 in Anq. (dove sono ascritte allo *Yag'us*) e i numeri 44, 45 in Colebr. (nella classe di quelle dell'*Atharva*) che ne parla anche a p 45 (65);

Yag'nikī o *Nārāyaṅiya-up.*; decimo ed ultimo capitolo del suddetto *Taittirīya-āraṅyaka;* una parte di questa si trova pure sotto il nome di *Mahā* o *Bṛhan-nārāyaṅa-upanishad* nello *Atharvaveda;* in Anq. n. 30, in Coleb. (dov'è divisa in due) nn. 39, 40 ed a p. 45 (66);

Katha, o *Kathaka-up*, o *Kathavallī* (67), in due *adhyāyą* (capitoli), ciascuno di tre *vallī* (sezioni); si distingue dalle antecedenti per questo che, sebbene una volta possa essersi trovata anche nello *Yay'us nero,* ora non si trova più che nelle recensioni dell'*Atharva* (68); in Anq. n. 37; in Coleb (che la divide in due) nn. 35, 36 e p. 47;

Çvetāçvatara-up., che Anquetil, n. 13 attribuisce allo *Yag'us*, pure mi permetto di annoverarla in questa classe,

---

Taitt. up., dice l'*Anandavallī containing the first two chapters*, è errore proveniente forse da questo, che l'*Anandbli* di Anq., II, p. 328, comincia col primo *annvāka* della *Çikshāvallī*.

(65) Come si vede, la bibliografia di questa *upan.* è abbastanza imbrogliata. Weber, *Ind. Stud.*, I, 250, o non si spiega bene, o io lo fraintendo, oppure conosce cinque *Taittirīya-up;* suppongo che le altre due siano la *madhyavallī* e l'*uttaravallī,* nominate dallo stesso Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 266, n. 1. Ma se non consta che di tre capitoli, questi devono essere il secondo ed il terzo. Nel *Catal.* di Bühler (fasc. I, *upan.* 287-288), trovo *Taittirīya-upanishad-pārttika-pañc'avālī*. Cfr. più sotto la nota al *Catal.* di Müller, che conta sei parti della *Taitt. up.*

(66) Non so perchè Müller chiami *Mahā* o *Bṛhannārāyaṅa,* quella che noi chiameremo semplicemente *Nārāyaṅīya*, mentre quella non è che una parte di questa; bisogna pure ammettere che Müller si sbagli, poichè le mie informazioni sono prese da Colebrooke e da Weber; per questo vedi *Ind. Stud.*, II, 78, ss. — Nel *catal.* di Burnell del palazzo Tanjore, la *Māhānar* (in otto *adhyāyās*) si chiama anche *paramatattvarahasya-upanishad.*

(67) Sul nome di *Kataçruti*, accordato pure a questa *upan.* dal dizionario di Pietroburgo, cfr. più sotto la nota 80.

(68) Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 265.

non solo perchè Weber osserva (69) che essa, come la *Maytrāyana*, è stata introdotta nello *Yag'us nero* senza buona ragione (giacchè in tal caso dovrei metter qui anche la *Maitrāyaṅa*), ma perchè Colebrooke, sebbene non l'annoveri tra le atharvaniche, dice però d'averla trovata anche in alcune collezioni dell'*Atharva* (70); e nelle collezioni dell'*Atharva* l'ha incontrata più di recente anche Rāgmhalālamitra (introd. al *Gopatha-brāh.* ed. Calc. p. 9).

IV — Passiamo alle *upanishadas* che sono proprie dell'*Atharvaveda* (71); cominciamo colle dodici che, se-

---

(69) *Hist.*, trad. Sadons, p. 264-265.

(70) Perchè Çaṅkara (all'*Içā*, p. 16, ed. Calcutta) la chiama (citandone p. 372-3 ed. Calc.) *Çvetāçvatarāṅāmmantra-upanishad?*

(71) Qui forse è il caso di notare:

1° - per le *up.* appartenenti all'*Atharva*, che Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 276) considera l'*Aruṅi* e la *Kaṅt'haçruti* come supplementi ad un *āraṅyaka* dello *Yag'us nero*, e la *G'ābāla* ad una dello *Yag'us bianco;* per la penultima, l'opinione di Weber è forse fondata su questo, che egli cambia *Kaṅt'haçruti* in *Kat'haçruti* (v. la nota 80), e le dà così la stessa origine che alla *Kat'ha;* per l'ultima l'opinione di Weber proveniva forse dal fatto che i *G'ābālās* sono menzionati dal *C'araṅavyṅha* come una scuola dello *Yag'us bianco* (Weber, *Ind. Stud.*, I, 263, nota) e che un *G'ābāla* è nominato più volte dal *brāmaṅa* dello *Yag'us bianco* (vedi più sotto la nota 78 alla *G'ābāla*); ora, ecco che *Nārāyaṅa* (inedito al tempo della prima ediz. della *Storia* di Weber) dice appunto (nella introduzione al suo comento) che la *G'ābāla* appartiene allo *Yag'us* (è *yāg'ushī*). In tal caso, queste si dovrebbero forse mettere insieme alla *Kat'haka* fra le *semiatarvaniche*. — Di più, dobbiamo dire che si riattaccano ai primi Vedi la *Sarvopanishatsāra* (sulla quale v. nota 73), che (secondo l'introd. di *Nārāyaṅa*), appartiene allo *Yag'us nero* (è *Taitti-riyake*) e l'*Aptavag'rasūcī* (sulla quale vedi nota 75); vedi ancora le note sulle *Kaivalya, Bhāllavi, Paiṅgala, Cātyāyāni, Māṅdukya, Kaṅva, Rhasmag'ābāla, Samhitopanishatbrāh;* cfr. le note sulle *Brahma, Brahmasiddhanta* e *Çāṅdila*.

2° - che, tra le *upan. estravediche*, di cui diremo più sotto, parecchie tentano pure d'acquistare diritto di cittadinanza ascrivendosi ad un Veda; così la *Hanumad*, pubblicata a Calcutta

condo Weber, si accostano alle precedeuti, in quanto trattano ancora di questioni generali e filosofiche:

Muṅḋaka. . .	in Col.	1	in Anq.	4	
Praçna	»	2	»	14	
Garbha	»	8	»	28	
Māṅḋūkya . . .	»	12-15	»	31	— (72)
Sarvopanishatsāra	»	41	»	6	— (73)
Atmā	»	28	»	24	
Brahma	»	10	»		— (74)
Prāṅāgnihotra. .	»	11			
Vag'rasūc'ī . . .	» p.	67-69	»		— (75)

fra le *atarvaniche*, sebbene non riconosciuta come tale da Nārākaṅa; cfr. le note sulle *Triçikhi-brāhmaṅa*, *C'androdaya*, *Herambā* e sulla seconda *brahma*.

(72) Müller: « Questa *upanishad* consta di dodici paragrafi, che sono chiamati *Mūlamantrās*. Gandapāda, maestro di Govinda, maestro di Çaṅkara, scrisse su essa una *Kārikā* in 29 versi, che è chiamata *Agamaprakaraṅa*. A questo aggiunse altri tre *prakaraṅa*, *Vaitathya*, *Advaita* ed *Alātaçānti*, tutti formanti una spiegazione dell'*Agamaçāstra*, o dottrina tradizionale. » In Anquet. non vi è che la prima parte. Régnaud, *op. cit.*, pag. 52, avverte che, secondo il comento di Ramakrshṅatīrtha al *Vedāntasāra*, questa *upan.* si chiama anche *Māṅḋavya*; cfr. Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 133. Per il nome che porta, la prima parte di questa *upan.* dovrebbe appartenere ad una scuola del *Rigveda* (Weber, *Ind. Stud.*, II, 104, ss., *Hist.*, trad. Sadons, p. 118).

(73) Badare di non confonderla con la *Sarvasāra*, parte dell'*Aitareya* suindicata, quest'ultima è in *Ang. Sarbsar*, 11. quella *Sarb.*, 6.

(74) Müller dice: cfr. *C'handogya-upan.*, p. 177, *Çat. Br.*, X, 6, 3, under *C'āṅḋilyavidyā*, ecc. — E venendo a nominare la *Cāṅḋilop*, dice poi: « *part of C'hāndogyopanishad and quoted by Sayaṅa* (*Çīkshābhāsya*, p. 42) *as: C'haṅḋogāh Cāṅḋilyāvidyāyām āmananti. See also Brahmopanishad.* »

(75) *Aptavag'rasūc'ī* nel catalogo dei manoscritti di Pietrob.; attribuita a Çaṅkara: eppure nel catalogo di *Haṅg*, 17, è *sāmavedoktavag'rasūç'ī*; e infatti la *Muktikā* la pone tra quelle del *Sāmaveda*. Non confondere con *Vag'rasūc'ih* di *Siddahāc'ārya Ghoshapada* (nel catal. di Kielhorn, 1874, p. 28) e con *Vag'ra-*

Tripurī	Col. p. 67-69	
Arkhi		nel solo Anq. 47 — (76)

Nirālamba nel catalogo dei manoscritti di Pietroburgo.

Queste ventinove sono le più importanti, specialmente per la storia della filosofia; tuttavia nomineremo anche le altre perchè la lista sia completa; aggiungi che un limite del tutto giusto non si può tracciare, e, come non tutte le parti di tutte le precedenti sono ricche di speculazione, così anche nelle altre si può raggranellare qualche cosa; inoltre bisogna conoscerle per poter giudicare delle tendenze mistiche di cui vediamo il germe nelle prime e lo sviluppo nelle seconde. Sono:

I — quelle comprese, secondo Weber, in una seconda classe di *upanishadas* dell'*Atharva*, e che trattano dello yoga, cioè dell'unione dell'anima con Dio e del modo di ottenerla:

Brahmavidyā . .	Col. 3	Anq. 25
Kshurikā	» 4	» 33
C'ūlikā	» 5	» 41
Atharvaçikha . .	» 7	» 23
Brahmavindu od *Amṛtavindu* . .	» 18	» 26
Amṛtavindu od *Amṛtanāda* . . .	» 19	» 43
Dhyānavindu . .	» 20	» 15
Teg'ovindu . . .	» 21	» 27

sūc'ī brahmopanishat'-tikā ibid, p. 20) e soprattutto non colla *Vag'rasūc'ī* di Açvaghosha pubbl. e trad. da Weber (*Die Vag' des Açv. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. 1859* e negli *Indische Streifen*, IX, Berlino 1868), che non è un' upanishad come mi aveva dato ad intender Burnell; nell'*Introd.* alla *Vag'rasūc'ī* di Açvaghosha, p. 211-218, Weber dà l'Introduzione della *Vag'rasūc'ī-upanishad*.

(76) Weber propone *Arsheya, Arshika;* buona supposizione; perchè si tratta appunto di un dialogo fra più *ṛshi*; per errore di stampa in Régnaud è detta *Arkshika;* vedi una *ṛshika* nell'ultima mia lista di nomi di *up.*

Yogaçikhā . . .	Col.	22	Anq.	20 — (77)
Yogatattva . . .	»	23	»	21
Aruṅīya, āruṅeya, arunika od *Aruṅīyoga* . . .	»	25	»	35
Hansa, hansanāda	»	42	»	10 — (78)
Paramahansa . .	»	43	»	34
G'ābāla	»	51	»	29 — (79)
Nādavindū . solo in	Col.	17		
Sannyāsa . . .	»	24		
Açrama	»	52		

(77) Quest'*up.* è *yogaçikhā* in Colebrooke, nella lista della *Muktika*, in Bühler e nella lista delle londinesi dell' *East India House*, 1726, e 269 di cui Weber ebbe copia dal dottor Bergsted (*Ind. Stud*, I, 301); Weber corregge sempre *yogaçikshā;* io accetterei la correzione in omaggio all'autorità di Weber, tanto più che è appoggiato da uno almeno fra i codici di Rāmamaya, e che a questo nome si applica meglio nel primo verso l'attributo *sarva-g'nāneshu uttāmām;* ma, tacendo che Müller e il dizionario di Pietroburgo preferiscono l'altro nome, s' aggiunge che la traduzione che dà Anquetil non conviene che a *cikha* (*globulus, cincinnus capillorum* τοῦ *yogasya)*, e che *Nārāy.* cita e spiega abbastanza bene *çikhā* e *çaikhakī;* d' altronde, se v' è un' *atharvaçikhā* perchè non vi sarebbe una *yogaçikhā*? essa significherebbe un sommario dello *yoga,* oppure il *sommo* grado della meditazione; cfr. la *yogac'u'dā.* Ciò è poi confermato dal cat. di Burnell dei manoscritti del Palazzo di Tanjore, dove si chiama *yogaçikhā* o *dīpaçikhā.*

(78) Weber le separava prima; poi sospettò che fossero identiche, nella seconda edizione delle sue *Akad. Vorl.*, p. 182 — Ma nella edizione di Calcutta sono due differenti. — Müller dice: cfr. *C'hāndogyop.*, IV, 7, p. 260.

(79) Questa fu pubblicata a Calcutta, e dal confronto si capisce che è quella citata non solo da Sāyaṅa (al *Taitt. ār.*, p. 903, cui cfr. la *G'ābāla*, ed. Calc., p. 452); ma già da Çaṅkara (al *Brahmas*, p. 222-3, cui cfr. *G'ābāla*, ed. Calc., p. 438-40. Ma, Çaṅkara cita dai *G'ābālās* due passi, uno ascetico (al *Brahmas* p. 991) e l'altro filosofico (al *Brahmas* p. 924 e 1059), che non trovo in questa up., oltre un passo (al *Brahmas* 931) dalla *vaiçvānara-vidyā*

Kat'haçruti	Col. 26	— (80)
Schekl o *Pankl*. . . .	nel solo Anq. 32	— (81)
Tāraka	» 46	— (82)
Prañava	» 48	— (83)
C'ānnaka.	» 49	—
Bhāllavi cit. da Sayaña, *Taitt. ār. X*	63	— (84)

---

della *G'ābālānām çrutis* che sembra piuttosto riferirsi al rituale e quindi esser preso dal *brāhmaña dei G'ābālās*. Questi passi potrebbero essere in altre *G'ābālā-up*. che vedremo più avanti; una di queste potrebbe contenere il capitolo su *Gābālā* in *Çat. Bṛ*. X, 3, 3, p. 777-8, o quello che è nel quarto capitolo della *C'hāndogya*.

(80) *Kañthaçruti*, secondo Colebrooke la *Muktikā;* Weber, *Hist*. trad. Sadons p. 276, vuol corregger in *Kat'haçruti* (da non confondere colla *Kāt'haka-up*. o *Kat'havallī*)*:* l'ed. di Calcutta, e Burnell (*Vedic. Mss*. pag. 60), le restituiscono il primo nome; e Weber nella seconda edizione delle sue *Akad. Vorl*. (p. 181) torna a correggere.

(81) *Schekl* o *Pankl* suggeriscono a Weber *Çākalya* ed a Müller *Pāñc'alya*.

(82) Per desiderio di semplificazione segno M. Müller contando soltanto la *Tāraka* di Anquetil, e non contando più l'*Advaya* o *Advayatāraka* della *Muktikā*, che Weber aveva contata nel III. vol. degli *Ind. Stud*., sospettando però già che fosse identica a quella di Anq.; ma per deciderne bisognerebbe confrontare il manoscritto della *Tāraka*, che è in Kielhorn (Catal. del 1874) e della *Advayatāraka* che è in Hang, 91. — Inoltre non conterò nemmeno l'*Advaitārka* della lista di Elliot, contata da Müller, che mi pare un nome sbagliato della suddetta *Advayatāraka;* mi pare poco probabile un'*advaita-arka*. — Cfr. *advaita* e *dvaita-vaitathya* fra le londinesi dell'E. I. H., di cui Weber ebbe copia dal dottor Bergstedt (*Ind. stud*. I, 301) e che poi non contò nelle sue liste; infatti esse, (come l'*alātaçānti* del catal. di Bühler), sono parti della *Mañdūkya*, sulla quale vedi nota 72.

(83) Di quest'*up*. vedi un sunto nel sottocitato catal. di Taylor, II, 328.

(84) M. Müller: « Wilson (*Religions Sects*, p. 91) *quotes from a Bhāllavaga* - (*Bhāllaveya?*) - *upanishad in prose.* » Dalla nostra, invece, Sāyaña cita degli slochi; le *up*. di questo nome sarebbero

Samvartaçruti cit. da Sayana, *Taitt. ār.* X 63 (85)
Çrīmāddatta, fra i manoscritti di Pietrob. (86)

II — quelle che formano secondo Weber una terza classe di *upanishadas* dell'*Atharva*, ossia le *upanishadas* settarie, che sostituiscono al Dio dell'antica speculazione una delle forme di *Çiva* o di *Vishṅu*:

Atharvaçiras . . . Col n. 6 Anq. n. 9
Maha . . . . . . » 9 » 16
Ursinka-tāpanīya . » 29-34 » 50 (solo l'ultima parte) (si trova anche col nome *Atharvatāpinī*; V. Burnell, *Catalogo Tanjore*, n. 27)
Nārāyana . . . . Col n. 38 Anq. n. 7
Kaivalya . . . . » 50 » 18 (87)
Atmabodha od
Atmaprabodha . . » p. 67-69 » 17 (88)

---

dunque due? Quella in prosa potrebb'essere un'appendice del perduto *brāhmaṅa* dei *Bhāllavinas* (su cui Weber, *Hist.* trad. Sadons, p. 180), che era noto a Çaṅkara (v. comm. al *Brahmas* p. 903). Un *Indradymunas Bhāllaveyas* è nominato dalla *C'hānd.* V. 11, 1, p. 363.

(85) La *Samvartaçruti* citata da Sāyaṅa potrebbe esser tutt'una, poichè sembra trattare dello stesso argomento, colla *Samvarta-smṛti*, di cui Taylor, V. I, p. 185.

(86) Vedi in Müller la ragione per cui sospetta che sia identica alla *Dattatreya* nominata dalla *Muktikā*; si deve poter decidere se è vero, poichè anche di questa esiste il manoscritto (p. es. nel catalogo di Kielhorn, 1874). — Vedi uno per nome *Dattātreya*, *Ind. Stud.* II, 77; cfr. *Dattātreya pūg'anam* di *Santoshāvandah*, registrato fra le *up.* nel cat. di *Rāmagovinda*, Calc. 1838; cfr. *Dattātreya-stotra*, nel sottocitato cat. di Taylor, V. I, p. 23 (?).

(87) Müller: *The library of the Asiatic Society at Bombay possesses a Ṛkshākhīya-Kaivalya-upanishad, It begins: Açvalāyano bhagavantam*, ecc.

(88) In Anq. *atmaprabudch*, di sole tre pagine; evidentemente è l'*ātmaprabodhop* di cui Rāg'endralāla (*Notices of Sanskrit Mss.* n. 1063) dice che consta di 27 slochi (sull'adoraz. di *Nārāy* come *Kṛshṅa*). In Col. si chiama *ātmabodha*; quindi, non avendo il te-

Amrat Lankoul	solo Anq.	42	(89)
Kālāguirudra.	Col.	47	
Rāmatāpanīya	»	48-49	
Gopālatāpanīya	»	67-69	(90)
Iundarī-tāpanīya	»	67-69	
Gopīc'andana.	»	67-69	
Tripurā, traipurya o *Trīpurātāpanī*	»	67-69	

(Io la conto, perchè l'ha contata Weber nel 2° vol. degli *Ind. stud*, 1850, e non l'ha tolta nell'ultima ed. delle sue *Akad. Vorles;* nella *Rāmatāp Ahad.*, Berl. 1864, l'ha identificata colla *Samdarī-tāpanīya)*.

Shanda	Col.	67-69
Kanla	»	67-69

---

sto, posso domandare se è proprio la stessa che l'antecedente; e lo stesso mi domando vedendo nel sottocitato catal. delle *north-west provinces,* Benares, 1874, I, p. 316, un'*ātmabodha upanishad* attribuita a Mādhava. — Nessuna di queste dev'esser confusa col-l'*ātmabodha* di Çankara, pubblicato nella antologia sanscrita di Häberlin, tradotto da Taylor, Panthier e finalmente da Nève (vedi *Journal Asiatique,* 1866, V serie, VII vol., p. 6).

(89) Weber aveva supposto dapprima *(Ind. Stud.,* I) che il suo vero nome fosse *Amṛtālañkara;* poi, siccome in Anq. essa si chiama anche *Mṛat Lankonn,* vi riconobbe la *Mṛtyulañghana,* che troviamo in Bühler, I, 120; finalmente nella seconda ediz. di sue *Akad. Vorles.* p. 189, non sa se non sia piuttosto la *Mṛiyulañgula* (82°, *upanishad* nel catalogo della biblioteca del pandit *Rādhākṛshṅa),* che Burnell, (il quale ne ha stampato il testo nel-l'*Indian Antiquary,* II, 266), chiama invece *mṛtyulāñgala.* (Nel *pustakānām sūc'īpatram* sottocitato: *°langūla).* — Ma è ben certo che la *°lañghana* non differisca dalla *°lāngula* o *°lāngala* che di nome? Se no bisognerebbe contare un'*up.* di più.

(90) Non conteremo più la *Kṛshṅa,* che vedremo nominata dalla *Muktikā,* se così si chiama, come dice Colebrooke, p. 67-69, una parte della *Gopāla;* — del resto si potrà vedere, poichè il testo della *Kṛshṅa* è notificato da Bühler, 126-131, e Hang, 77; a meno che queste siano la *Kṛshṅa-purushottama-siddhānta-up.* che vedremo in M. Müller.

Mahā (seconda), nota a Weber da citazione di Wilson, *Religjons Sects*, p. 90 (91)

Atharvaçiras (seconda), fatta conoscere da Vans Kennedy (92).

---

(91) Diversa dall'antecedente, non solo per l'argomento quale è indicato da Weber, ma perchè, secondo Müller, con alcune correzioni parrebbe in islochi, mentre l'altra è in prosa; avremmo il testo anche di questa, se fosse questa la *Mahā-up.* 81° della lista di Hang.

(92) Weber, *Ind. Stud.*, II, 53, n. 2. Vans Kennedy, *Researches into the nature*, ecc. (cfr. indietro la nota 26), p. 442, dice: « *The Atharvaçiras-up. consists of five distinct Upanishads, which relate to the five principal deities or the five shrines (pañc'a-āyatanāni) and are therefore entitled the Gañapati* (tradotta, ibid. pag. 442), *Rudra* (trad. ib. p. 445), *Sūrya* (trad. ib. p. 346), e *Devī* (trad. ib. p. 491) *upanishads* » Tutte queste *up.* appartengono alle più recenti della loro specie, e sono scritte nello stile dei *tantra* e dei *purāña*, eccettuando solo la *Rudra-up.*, che risponde quasi letteralmente al primo capitolo dell'*Atharvaçiras*, tradotta da Anquetil; anche la *Devī-up.* contiene passi che sembrano presi letteralmente dal noto inno alla *vāc (I range whit the Rudras)* del decimo libro del Ṛk...... — Mi fu gentilmente comunicata da Schiefner una copia del manoscritto di Pietroburgo della *Nārāyaña-up. (ity-Atharvaçirasi Nā-shad)*, la quale è assai differente da quella di Anquetil, e da quella tradotta, *Ind. Stud.* I, 387, e piuttosto una rifusione *(Umarbeitung)* di quest'ultima. — Perciò nella sua lista Weber conta queste *up.* per tre sole, escludendo la *Rudra* e la *Nārāy.* — Müller: Ms. *of this fivefold Upanishad in the libraries of the As. Soc. and of the Elphinstone Coll. at Bombay.* — Nel *catal.* di Bühler trovo quest'*up.* anche col nome *pañc'a-āyatana-ātharvaña-çīrsham,* e le cinque che la compongono coi nomi *Ganapati-tapīnī*, ecc.; in esso catal. sarebbero anzi sei, se non considerassimo la *Ganeça-ātharvaña-cīrsham* come identica alla suddetta *Gañapati.* Nota una *Ganeça-up.* anche nel sottocitato *pustakānām suc'īpatram.* Una *Sūrya-up.* anche in Burnell, *Vedic., M.* 42. — In *Rāg'endralāla Sanscrits Mss.* si trova una *Durgā-up.* data come parte dell'*Atharvaçiras;* mi pare che potrebbe essere soltanto la *Devī-upanishad.* Cfr. ancora Weber, *Akad. Vorles.*, II ediz., p. 188.

III — cinque *upanishadas* che Weber (*Hist. trad.* Sadons, p. 286) non ha classificate, perchè all'epoca della prima ediz. ne conosceva i nomi ma non il contenuto:

Nīlaruha o *Nīlarudra* in Col. n. 16 (93)
Pirida . . . . » 27
Garuda. . . . . » 46 (Hang. 74)
Darçana . . . . » p. 67-69 (94)
Paiñgala, contata da Weber nel catalogo dei manoscritti londinesi (95)

IV — tre *upan.* esistenti in Telinga, secondo la indicazione di Elliot:

Gāyatrī
Mahāvākyaratnāvalī (96)
Rudrag'ābāla

---

(93) Ora pubblicata nella *Bibl. Ind.*, come pure la *Piṅḍa*, ecc. Seguendo Weber, non conteremo più la *Rudra* e l'*Atharvanīya-rudra*, nel catal. dell'*East India House*, 1686, che possono essere ripetizioni di questa e della *Rudra*, che forma un cap. eguale nelle due *Atharvaçiras*, o delle *Rudrag,ābāla*, *Rudrāksha*, *Rudrahṛdaya*.

(94) È identica a questa la *Sudarçana-up.* di Taylor, II, 195?

(95) Çañkara al *Brahmas.* pag. 232, conosce una *Paiñgy-up.* nella quale i due uccelli del famoso passo da noi studiato (in altra parte della *Psicomitologia*: *l'anima secondo novelline*, n. 24), sono spiegati come significanti non *īçvara* e *kshetrag'na*, ma *sattva kshetrag'na*; potrebbe darsi che alludesse alla *Çvetaçv.* p. 337, in cui questo passo della *Muṅḍaka* è preceduto da un altro passo della *Yāg'niki* sulla Natura e sulle due anime; ma allora la spiegazione di Çañkara sarebbe forzata, e d'altronde per Çañkara la *Çvetakv.* è l'*upan.* degli *Çvetaçvatarās* e dei *Kāpilās* (v. più sotto la nota sulla età della *Çvetaçv.*); ed il nome dei Paiñgiu ci riconduce piuttosto ad una scuola del *Rigveda*, di cui si è perduto il *brāhmaṅa* (v. *Ait Brāh.*, VII, 2, 11; cfr. Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 68 e 113-4) che Çañkara conosceva ancora (al *Brahmas*, p. 889; cfr. p. 903); per cui si può credere all'esistenza di una *Paiñgy-up* non annoverata fino ad ora? o dobbiamo crederla identica alla *Paiñgāla?* o prendo qualche grosso granchio?

(96) Nel III degli *Ind. Stud.* Weber dice °*ratnavālī*, e così Müller prendendo la stessa indicazione da Elliot; allora, perchè Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 264, dice °*muktāvalī* (che è poi la

V — le *upan.* non contate fra le precedenti e delle quali Weber ha trovato più tardi i *nomi* fra le 108 nominate dalla *Mahāvākyaratnavali* (cfr. nota 96) e dalla *Muktikā* indicate prima da Weber, Elliot, (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XX, 1851, p. 607 ss.); nel *Catalogo di Taylor*, II, 457, ss. è notificata e riassunta una collezione di queste up., che d' altronde si riscontrano tutte (salvo la *Mudgala* e la *Sarasvatī-rahasya?*) nei cataloghi di manoscritti compilati da Bühler, Burnell, Hang, Kielhorn, ecc.:

akshamālikā
akshi
adhyātma (Hang, 9, 59?)
annapūrnā (= *annapūrṅeçvarī* di Burn., *Vedic. Mss.* 4?)
avadhūta (Hang: *avadūta*, 30; *turīyātīta-avadhūta*, 69. — Taylor, un'*avadhuta* — *up.* poi II, 468 anche *turīyātīta-avadhūtop.* — *Catal. delle north-west provinces*, Benares, 1874, *avadhūtagīta*).
avyakta (= Hang, *avyakta-uṛsinha*, 3?).
ckāksara.
kalisantarana (= Hang *kalisantarpaṅa*, 76?) che si chiama pure *harināma* (Rāg'endra, n. 686).
kuṅdika (= Hang, *kuṅdalikā*, 6,? e Taylor, II, 470, *kuṅdinaka*,? cfr. più sotto la *Jogakuṅdalinī*, che si trova Hang. 5).
c'udā o *yogac'udāmaṅi* (*c'ūdop* nel *pustakānām sūc'īpatram* di cui più sotto; *yogac'udāmani* in Hang, 89; — non è da confondersi colla *c'ūlikop*, come proponevano Weber e Müller, perchè il principio suo, trascritto in Burnell, *Vedic. Mss.* 35, differisce dal principio della *c'ūlikop* pubblicata a Calcutta).
g'ābāla (differente dalla già citata; la *g'ābālī*, 47 di Hang, può esser questa?).

---

lezione adottata dal dizion. di Pietr.)? — Taylor, II, 324, *Mahāvākyaratnavālī*, di *Rāmac'andra*, che è una scelta di 1180 sentenze da 108 *upan.* Tanto Weber che Müller la distinguono dalla *Mahāvākya* della *Muktikā*.

bṛhag'gābāla (Burnell, *catal. palazzo Tanjor* n. 21, b. Müller: *mahāg'ābala* nel *Mackenzie Catalogue*).
bhasmag'ābāla (Taylor, I, 67: *rigveda-bhasma-g'ābāla;* Burnell, *catal.*, *palazzo di Tanjore*, n. 21 a).
tārasāra.
turīyatīta (v. la nota all'*avadhūta*).
trīçikhi-brahmaṅa (Hang, *triçikha-brahma*, 60; *ātharvaṅarahasye triçikha — brāhmanam*, 11.).
dakshīnāmūrtti.
dattātreya (v. indietro la nota 86).
nāradaparivrāg'aka (Rāg'endra ha poi una *nārada* ed una *parivrājaka* le quali sembrano differenti tra loro; sono parti diverse di quella indicata dalla *Muktikā?*).
nirvāṅa (Hang, *nirvāṅa*, 98; *nirvāṅashatkam*, 20).
panc'abrahma.
parabrahma.
paramahansa-parivrāg'aka.
pāçupāta (pāçupāta-brahma-up. — Hang. 13 e Taylor, II, 470).
bhāvanā.
bhikshu (Hang, *bhikshuka*, 22; *bhikshuyoga*, 99; cfr. *la nota alla lista di Hang*).
maṅdala-brāhmaṅa (Catal. of. Sss. Mss. existing in Oudh, 1875; e Rag'endra, n. 682; — invece Hang, 43, *maṅdala-brahma-up.*; cfr. *comm. di* Nārāyaṅa all'*amṛtav.* 17).
mantrīkā (Müller: « Colebrooke *mentions* a *Mantraçāstra, on the use of incantations » MS. A. S. B. of mantra-upanishad;* 30 *çlokās. Mantra-up.* nel *pustakānām sūc'īpatram* di cui sotto).
mahāvākya.
muktikā.
mudgala (non ha che fare con alcuno dei *mohamudgara* di cui Gild. *Bibl.* 294, ss. *ed. Hall.* 103? Uno, pubblicato e tradotto da Nève nel 1841, è attribuito a Çankara, falsamente secondo Weber, *Ind. Stud. I, 253.*

maitreyī (Differente dalla già citata. — La *maitreyī* di Hang, 53, può esser questa? Müller, *Hist. p. 325*, n. 4: *The Maitreyī, up.* (28-89 della sua lista) *is probably meant for the dialogue between Yāg'navalkya and Maitreyī in the Bṛhad-ar.* « Sāyaṅa al *Taitt. ar* p. 903 ha una citaz. dalla *Maitrāyanaçākhā*, la quale non si trova nella prima *Maitrī*, e dunque non potrebbe trovarsi che in questa, se però è diversa da ciò che suppone il succitato Müller. »

yāg'navalkya (nel *catal.* di Burnell dei *Mss.* del palazzo di Tanjore ve n'è una di tal nome, identica a *Brh'ad-ar-up.* IV, 6).

yogakuṅdalīnī.

rāma-rahasya (Taylor, I, 310: *çrī-rāma-rahasya-up.*).

rudrahṛdaya (Burnell, cat. palazzo Tanjore n. 53).

rudrāksha (Müller: « *A. Rudrāksha-mahima* in Taylor, Madras Cat. I, 68; ve ne son due in Burnell, *Catal.* palazzo Tanjore, n. 54-55).

varāha.

vāsudeva (Rāg'endra, Burnell, *catal. palazzo Tanjore*, 58).

çarabha.

çātyāyani (I *Çātyāyaninas* erano una scuola dello *Yag'us nero*, di cui si è perduto il *brāhmana* [Weber, *Hist. trad.* Sadons, p. 180], che però Çañkara conosceva ancora [*comm.* al Brahmas p. 902]).

çāṅdilya (v. nota alla *brahmop*).

çarīraka (Hang, 26 e 95. Taylor, II, 320: *Çarikopanishada Brahma vidhi upanishada* (sic) *çārīra*, Burnell, *catal.* palazzo Tanjore).

çukara-rahasya.

sarasvatīrahasya.

sāvitrī.

sītā,

subāla (Rāgéndra; Burnell, *cat.* palazzo Tanjore, n. 63).

sanbhāgya (Hang, 73: *sanbhāgyalakshi*).

hayagrīva.

Fin qui giungiamo dunque a 6 + 6 + 5 + 12 + 25 + 17 + 5 + 3 + 50 = 129 *upanishadas*, che rispondono alle 134 contate da Weber nel terzo vol. degli *Ind. Stud.* (97).

Veniamo a quelle che trovo nella lista di Müller di Hang e di Régnaud.

M. Müller nel 1865 (Z. d. D. M. G. XIX) ne conta quattro di più delle precedenti (98):

arańya-up. MS. As. Soc. Bombay

mallāry-up. MS. As. Soc. Bombay - *ātharvańa*

---

(97) La differenza di cinque *up.* proviene da questo che, mentre ne aggiungo una contando a parte la *c'ūda*, ne tolgo poi sei, non contando a parte le *Bahvṛc'a*, *Hansanāda*, *Advayatāraka* e *Kṛshńa* (sul che vedi le note alle *Aitareya, Hansa, Tāraka* e *Gopāla*), e contando per una sola la seconda *Atharvaçyras*, che Weber conta per tre. Se, seguendo Colebrooke, contassimo le parti delle singole *up.*, ossia per due ciascuna, la *Taittir*, la *Mahānārāyāńa*, la *Katha*, la *Rāma*, la *Gopāla*, per quattro la *Māńdukya*, per cinque la *Suńdarī*, per sei la *Uṛsinha*, il numero delle *upanish.* sarebbe fin qui di 129 (o 134 secondo Weber) più 17.

(98) Parrebbe che si dovesse trovarne un maggior numero di nuove, per giungere al numero di 149 *up.* contate da Müller; ma facciamo queste sottrazioni: 1° quattro nuove sunnominate; restano 145 — 2° quattro in più che conta per isbaglio (conta due *hansa* nella *Muktikā;* ma quella del n. 19 è poi chiamata *paramahansa*, quindi identica a quella di Colebrooke e Anquetil dello stesso nome; — l'*amṛtanāda*, 21 della *Muktikā;* ma, come aveva fatto Weber, bisognava unirla all'*amṛtavindu*, che porta questo nome in Anquetil; la *Kat'haçruti*, 83 della *Muktikā*, che, ancora con Weber, bisognava unire alla *Kant'haçruti* di Coleb.; l'*uttaratāpanīya*, che è una parte della *Uṛsinha*); restano 141 — 3° la *kṛshńa*, la *hansanāda*, l'*advaitārka*, da noi unite alle *gopāla*, *hansa* e *tāraka;* restano 138 — 4° dodici che dobbiamo togliere, perchè conta per quattro la *çiras (gańapati + devī + sūrya + rudra)*, per sei la *Taittirīya* (*ānandavallī, taittirīya, bṛguvallī, vāruńī, çīkshavallī* e *samhītī*, che al più potrebbero essere tre), per cinque la *Māńdūkya;* restano 126; ne avremmo ancora tre di meno delle nostre 129; ma il conto sarà giusto, se osserviamo che egli nomina ma non conta la *Kaula* di Colebrooke, la *Mahā* di Wilson e unisce la *Çrīmaddatta* alla *Dattātreya*.

sīddhānta-up. MS. As. Soc. Bombay
detta pure
kṛshna - purushottama - sīddhānta
svarūpa-up. MS. As. Soc. Benares;
oltre le quattro che nomina senza contare:
samhitā-up. menzionata da *Çankarānanda* come continuazione della *Kanshītaki-brāhmaṅa-up. v.* Cowell, pref. alla *Kansh.* p. III., nota.
samhitā-up. uno dei *pariçishta* del *Sāmaveda*; MS. Wilson, 375.
sāmhita-up un *brāhmaṅa* del *Sāmaveda*, non confondibile colla *Kena:* MS. Wilson, 451, questo è dunque tutt'uno con *the Samhitā upanishad - brāhmaṅā of the Sāmaveda, the sanscrit text, edited by* A. C. Burnell, Mangalore 1877; cfr. anche Taylor, I, 69.
hanumad-up., o *hanumtoktā-rāma-up.* MS. As. Soc. Bombay; - ora pubblicata fra quelle dello *Atharva* nella Bibl. Ind.

Fra le 101 di cui Hang nel 1871 (99) annunciò di possedere i manoscritti, mi paiono certamente nuove (100) le seguenti:

---

(99) *Brahmā* und die *Brahmanen, München,* nota 2, p. 27-29.

(100) Dico certamente, perchè ve ne possono esser altre, ma non sono certe; per le due *adhyātma* 9 e 59 dice bensì che sono differenti fra loro, e quindi una almeno è differente da quella della *Muktikā;* ma poichè per le due *çarīraka*, 26 e 95, dice che sono identiche, ci è lecito supporre lo stesso per le due *ātmabodha*, 21 e 56, le due *ātmā*, 29 e 58, le due *brahmavidyā*, 42 e 78, le due *rāmatāpana*, 54, e *rāmatāpinī*, 67, e le due *yogaçikhi*, 100, e *yogaçikha*, 101. Così la *triçikha-brahma*, 60, e la *ātharvanarahasye triçikha-brahmanam*, 11, possono esser eguali fra loro e al *triçikhi-brāhmanam* della *Muktikā;* l'*avadūta*, 30, e la *turīya-atīta-avadhūta*, 69 non oso separarle dalle *turīyātita* e *avadhūta* della *Muktikā;* il *nirvāna-shat'kam*, 20, è forse tutt' uno colla *nirvā'na-up.*, 98, che già abbiamo incontrato; la *bhikshu-yoka-(moksha?) up.* (sic) 99 (perchè non *bhikshuyoga?*) va forse messa colla *bhikshuka*, 22, che incontrammo pure; tanto più che Burnell

8. — *Vedānta-viçrāma-up.*
12. — *Anubhava-cāra-up.*
18. — *Cūlaka-up.*
34. — *Pāiyyalāda-up.*, che, come *Paipalāta-up.* di Taylor, II, 187 devon essere forme erronee per *Paippalāda-up.* che ha il n. 31 nel sottocitato catalogo di Burnell dei Mss. del palazzo di Tanjore ; ed è identica alla *Pippalāda-uktā-up.* di Bühler? — o questa è una delle *Praçna, Garbha,* e *Brahma* (di cui Weber, Hist. trad. Sadons, p. 171 - 2)?
46. — *Bharga-up.*
9 e 59. — *Adhyātma* (differente dalla succitata).
79. — *Omkara-dvhani-nāda-up.*

Nuovi nomi di *upan.* che nel 1876 Régnaud (op. cit. I. p. 12-13) notava in cataloghi dei manoscritti indiani ed aggiungeva ai 134 contati da Weber.

Nei manoscritti del Bengala:

prakīrṅa-mantra-up. — (Per questa v. *Notices of Ss. Mss. by Rag'endralalamitra*, n. 684).

Nei manoscritti del Kaschmir:

bāla-up. (cfr. però la *subāla* della *Muktikā*).
çishya.
mahāçārīra (sebbene classificato fra le *up.* non è però chiamato *upan.*; è *mahāçarīrikam* invece di *oka-up,* cfr. la *çarīraka Muktikā*).
maruta — (anche nel sottocitato catalogo di Benares, 1874, p. 300, — e delle provincie nord-est, n. 107).

(catal. palazzo Tanjor) crede riconoscere in *bhikshuyoka* la trascrizione del genitivo *telugu* di *bhikshu,* da qualche manoscritto *telugu;* la *yogatattvahodha,* 57, colla *yogatattva,* 55, pure già vista. Finalmente la *pāçupāta-brahma-up.*, 13, la *maṅdalabrahmop,* 43, la *avyaktaurṣinha,* 3, la *sanbhāgyalakshi,* 73, la *Kalisantarpaṅa,* 76, rassomigliano troppo alle già viste per esser contate a parte; la *omkāra-up.*, 35, dev'esser la 79, che ci ha già suggerito Müller; e la *çrīskanda,* 97, può esser la *skanda* di Coleb. — Questi dubbi cesserebbero in parte se potessi metter le mani sui manoscritti lasciati da Haug; ma chi sa dirmi dove sono a quest'ora?

netra.
tattva.

Nei manoscritti del *Gug'arāt*:

allā.
ātmāçraya.
bilva.
brahmadhvag'a.
brahmavallī. — (anche nel sottocit. catal. di Kielborn, 1874. — Sarebbe la *brahmop.* o la *brahmāvandavallī* della *Taitt. up.*?).
çīkshādhyāna — (sarebbe da correggersi — *adhyāyā* e da confondersi col primo capit. della *Taitt. up.* ?).
c'iti
herambā-up. (anche nel sottocit. Taylor, II, 188, come: « *a veda supplement concerning* Ganéça). »
kāla-up.
kāly-up.
kālikā-up. — (Queste ultime tre sono poi differenti fra loro ?).
kevalabrahma.
laghug'ābāla.
laghunārāyaṅa (una *nārāyaṅa*, differente dalla succitata si trova in Burnell, catal. palazzo Tanjore, n. 25; potrebbe dunque esser identica a questa).
moha.
padma.
rādhā. — (cfr. *rādhā-tāpanī* in *Rāg'endralāla*, *Notices* ecc., n. 673 : — la trovo come *rādhikop.* nel suo catal. del 71).
sahavāi.
tāla.
vanadurgā.
varada.
vibhūti.
viçrāmyatā.
vīratāpinī.
yoga — (anche in Taylor, II, 188; ma Burnell nel

catal. dei manoscritti del palazzo di Tanjore ha una *yoga-up.* identica all'*amaṛtavāda*).

yogarāg'a.

Alcune di quelle di Régnaud le ho omesse, perchè certamente identiche alle già vedute (101); in compenso aggiungo la *çādhyop*, che ha trascurato nel catal. del Kāschmir (102) e due che gli sono sfuggite nel catal. del *Gug'arāt* (103):

---

(101) La *ganeça*, la *gaṅapati-tapinī*, e la *ganapaty-atharvaçīrsha* sono parti della seconda *atharvaçiras* (v. nota 92); l'*ātmashat'ka* è un altro nome della *Aitareya* (v. nota 51), l'*akhilasamhitā-up.* indica una raccolta di *samhitop.* e ne vedemmo tre nelle lista di Müller; nulla indica poi che la *nārāyaṅī* non sia una delle altre *nārāyana* e che la *rāma* non sia la *rāmatāpinī* o la *hanumad-ukta-rāma-up.* o la *çrī-rāma-rahasya*; — la *vaitathya* è una parte della *Māṅdūkya* (v. nota 72); — per la *mṛtynlānghula* o *mṛtynlanghana* v. indietro la nota 89; — la *mantra* dovrebbe esser la *mantrikā* della *Muktikā*.

(102) Che dev'esser il *pustakānām sūc'īpatram* compilato da Rāg'rāma, abitante del *Kāçmīra* (senz' altra indicazione di luogo e di tempo).

(103) Che è certamente Bühler, *Catalogue of. Sanscrit Manuscripts from Gug'arāt* ecc. I, 1871. — Qui bisogna osservare che ho lasciato da parte fra i manoscritti nominati da Bühler non solo le *upanishadas* delle quali già conoscevamo i nomi, (p. es. la *samhitop.*) e quelle che molto probabilmente conoscevamo già (come le *Muṅdaka-khaṅdeya* e l'*Amṛtabiṅdunāda*) e quei testi di cui non si comprende bene la natura (p. es. 557. *Vig'nāna-sang'nāprakaraṅam*), ma anche le opere collettive, p. es. 52-54 *Aranyaka-upanishad*, che, secondo Bühler, p. VII., *contain a good many more books besides those enumerated above* (e ne ha numerati 112); sicchè vi devono essere in quel catalogo delle *upanishadas* di cui non conosciamo i nomi e che possono non esser comprese nelle liste precedenti. — È dubbia la *Bhṛgu* (n. 442); è vero che essa potrebb'esser la *Bhṛguvallī*, ma l'identità del nome non è una prova negativa sufficiente quando annoveriamo due *mahā*, due *atharvaçiras*, due *nārāyaṅa*, due *maitreya*, due *brahma* e cinque o sei *rudra*, *yoga* e *g'ābāla*. Della *padma* e della *varada* il catalogo non ci fa conoscere che esista il manoscritto, ma solo il manoscritto del loro comento; sicchè devono aver esistito, ma possono non esister più.

nārāsinha-shatc'akrī, — (ora pubblicata nella *Bibl. Ind.* insieme alla *Uṛsinha*; probabilmente identica alla *shatc'akra-up.* n. 583);
padhyātmikop.
Nuove *upanishadas* che ho notato io in altri cataloghi:
agnishtoma (104).
atharvapañc'ama? (105).
atharvaveda, un' *up.* dell'*Atharva* secondo Nārāyaṅa (v. Intr. di Rāg'endralālamitra al *Gopatha-brahmaṅa*, p. 10).
adbhuta (Rāg'endra, n. 957).
ātmag'nāna-upanishat (tikā) (106).
āpastamba-up. (107).
itihāsa-up.? (Burnell, *A classified index to the sskr. mss. in the palace at Tanjore*, 1879, parte I, *upanishads* - n. 7).
āsmapurāṅa (108).

---

(104) I, 67 in: *A Catalogue Raisonnée* (sic) *of oriental manuscripts in the library of the* (late) *college Fort Saint George, by the Rev. William Taylor;* Madras, 1857 (vol. I), 1860 (vol. II), 1862 (vol. III).

(105) *Notices of Sanscr. Mss. by* Rag'endralālamitra, Calcutta, vol. II.

(106) *A Catalogue of Sanscrit Mss. in private libraries of the north-west provinces, compiled by order of government*, Benares, 1874, I, p. 274. — E' attribuita (la *tikā*) a Dayā Çañkara.; cfr. l'*ātmop.;* cfr. nello stesso catalogo *ātmag'nāna-upadeça* e *ātmag'nāna-rahasya.*

(107) Kielhorn: *A Catalogue of Sansrit mss. existing in the central provinces,* Nagpur, 1874.

(108) *Rāg'endra*, Calcutta, 1871. — Malgrado il suo titolo è classificato tra le *upan.* Io suppongo che il vero titolo sia *ātmapurāṅa*, tanto più che in Hall (*A contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian philos. Systems,* Calcutta, 1859, p. 116, n. CXXII) trovo un *ātmpurāṅam* o *upanishadratnam* (*The substance of the Upanishads*, in 12000 *çlokas*) attribuito a Çañkarānanda, discepolo di Anandātma, il quale ne avrebbe composto anche un comento in 8100 slochi (ib., n. CXXII). Si trova men-

īçvarīgītā-up. (Rāg'endra).
upanishat-kāsidām (? Rāg'endra).
ṛshika-up. (Rāg'endra — Che fosse questa la *Arkhi* di Anquetil, per la quale Weber proponeva *ār-shika?* sarei ben curioso di esaminare il testo; vedi indietro la nota 76).
kaṅva-up. (? *Kielhorn*) (109); Ānanda-giri (alla *Praçna*, p. 211, l. 17) allude all'opinione della *Kaṅva-çruti* come contraria a quella della *Praçna*.
gañgā-up. (Rāg'endra).
golokop. (Rāg'endra; *golokatāpanī* in un suo catal. del 71).
c'andro-daya (Taylor, I, 311; *Said to be an appendix to the Sāmaveda*).
c'ākshusha (Rag'endra).
g'īvanmuktop. (Rāg'endra) (110).
tulasya-up. (111).
deçikop (112).

---

zionato sotto il medesimo titolo, ed attribuito allo stesso autore nel citato catalogo di Kielhorn. Sotto il semplice titolo di *ātma-purāṅa* si trova ancora registrato tra le *upan.* nel catalogo dei manoscritti del forte William, ecc. (il titolo è in sanscr. *Phortan-liyam...... sūc'īpustakam*) di Rāma-govindatarkaratna, Calcutta, 1838, ma quivi è attribuito a Çañkarāc'arya. Nel catalogo *of Sanscr. Mss. in private libraries of the north-west provinces*, un *ātmapurānadīpikā*, attribuito a Çañkarāc'ārya che *contains the purport of upanishads.*

(109) Veramente il catalogo dice *Kaṅva-upanishad artha-sañgrahah* (attributo a *Rāg'havendra*) e *Kanva-upanish.-vārttikam.*

(110) Nel suddetto catalogo di *Rāmagovinda* trovo tra le *up.* un *g'īvanmuktic'aturdaçakam*, e un *g'īvanmuktivivekah;* Hall (*A contribution*, ecc., p. 133, n. CXC) conosce un *g'īvanmukti-vivekah* o *g'īvanmuktiprakaraṅam* (2600 slochi) di *Vidyāraṅya* o *Mādhava*.

(111) *Catalogue of sanscrit mss. existing in Oudh., edited by Rāg'endralāla*, Calcutta, 1875, fasc. 5.

(112) Burnell, *Catalogue of a Collection of Sanscrit Manuscripts*, par. I, *Vedic Manuscripts*, London, 1870, pag. 62.

dvaya-up. (Burnell, cat. 1870, p. 62)
dharma-up. (dizion. di Pietrob. v. *dharma,* 4).
pañc'arātra-mahopanishad (Taylor, I, 152; cfr. l'annotato al *padmatantra,* ib. I, 197).
pañc'aksharī (Taylor, I, 67).
puṅḍārīka-up. (Rāg'endra).
brahma-up. (Diversa da quella stampata a Calcutta, come lo indica il principio citato da Burnell, p. 64; e infatti Rāg'endra conta due *brahmop,* una delle quali *atharvavedīya* in 59 slochi).
brahmag'ag'na (Kielhorn: cfr. *Katha-up.* p. 84, ed. Calc.)
brahmasiddhānta, (113).
brahmahansa (Taylor, II, 327).
rahasya (Burnell, cat. Tanjore, 1879, n. 50).
liṅgadhāraṅa (Taylor, II, 188).
varṅa (Burnell, cat. Tanjore, 1879, n. 57).
viçvambhara (114).
vaikhānasīya (Rāg'endra).
çaktiga (Taylor, II, 139: cfr. ib. 383 *çaktop*).
çiva (Rag'endra) (115).
çīvatattva o *paramarahasya* (Burnell, cat. Tanjore, loc. cit. n. 60; e già in Taylor, II, 324. Non avendo sott' occhio contemporaneamente i versi iniziali, non so se sia simile alla *çiva* od alla *rahasya.*

---

(113) *Th. Aufrecht, A Catalogue of Sscr. Mss. in the library of Trinity-College,* Cambridge, 1869, n. 27, colla nota: *A medley in prose and verse, containing fragments of astronomy, astrology, invocations, rules for the worship of planets, and such like. The work is delivered in the form of a dialogue between Param Brāhma and Brahman, and professes to be an Upanishad, belonging to the Sāmaveda. In reality, it is one of the most barefaced forgeries ever practised in sanscrit Literature.*

(114) *A dialogue between Çāṅdilya and Çambhu, an episode of the Atharvaveda, Catalogue of Sscr. Mss. existing in Oudh, edito da Rāg'endra,* fasc. IX, Calcutta 1877.

(115) Cfr. che è citata come fonte della fede *çivaiticā* secondo F. E. Hall, *A Contribution* ecc.

çivarūpānandam (Taylor, III, 168, dice che sembra trad. della *Kena-up*).

çureçvara-bhashyah (? malgrado il suo titolo è classificato tra le *up.* da Rāg'endra — v. diz. Pietr. v. *nirbhug'a*).

sandhyā (Rāg'endra).

sarvāgama (citata da un'opera *çivaitica* secondo il succitato Hall, p. 198).

sāñkhyāna — (Burnell, p. 64).

sāmānya, up. dell'Atharva secondo il commento di Nārāyaṅa — v. la nota alla *Atharvaveda-up.*

sāurakāyana — (Burnell, p. 64).

Tirando la somma avremmo dunque 129 *up.* (134 di Weber) + 8 (di Müller) + 7 (di Hang) + 33 di (Régnaud) + 46 (da altre liste) = 223 (228 per Weber).

Ce ne mancherebbe dunque sette all' incirca a raggiunger le 235 che Weber (in nota alla seconda ediz. delle sue *Acad. Vorlesungen*) dice di aver registrate. Ma vi arriverei facilmente se potessi vedere alcuni cataloghi sui quali finora non ho potuto mettere le mani (116); sarebbe soprattutto interessante di avere la lista almeno, se non il

---

(116) Ne suggerisco alcuni, già suggeriti da Weber, perchè possano servire alle ricerche altrui:

Una lista di *upan.* per Burnell si trova nell'*Indian Antiquary, A journal* ecc., pubbl. da James Burgess, Bombay, 1873; di Burnell sono già citati indietro due catal. del 70 e del 79.

Kielhorn (già citato) ha anche un *catal. di Sscr. Mss. in the Southern Division of the Bombay*, Resid. 1869.

Rāg'endralālamitra, *catal. dei Mss. esistenti in Oudh.* Colin Browning, *Çatalogue of Sanscrit Mss. existing in Oude*, 1873.

D'Alwis, *Descriptive Catalogue of Sanscrit, Pali and Sinhalese Literary Works of Ceylon.* In three volumes. Vol. I, Colombo, 1870 (gli altri in preparazione).

I cataloghi dei manoscritti esistenti in Europa furono spogliati da lungo tempo; ma potrebbe forse giovare un esame dei più recenti, per. es., quello dell' Accademia di Bonn, di Gildemeister? — Haas, *Catalogue of Sanskrit and Pali books in the library of the British Museum*, London, 1876.

testo, di quelle *up.* appartenenti alle diverse redazioni dei brāhmaṅa e specialmente all'*Atharvaveda*, di cui Hang (*loc. cit.*) diceva di avere una collezione (117). Importerebbe poi molto d'avere i nomi e le tracce di *up.* d'antica data, che si possono trovare nelle citazioni dei comentatori come le due (*Bhāllavi* e *Samvarta*) che Weber ha già trovato nelle citazioni di Sāyaṅa, e come le due (*Paiṅgi* e *Kaṅva*) che mi è parso di riconoscere nelle citazioni di Çañkara e d'Ānandagiri. Speriamo che buoni schiarimenti ci siano dati presto dalla prefazione che verrà in fondo alle *upan.* dell'Atharva, ora in corso di pubblicazione a Calcutta.

CAPITOLO TERZO

Una questione più difficile sulle *upanishadas* è quella della loro età. La prima difficoltà che incontriamo è la medesima che abbuia tutta la letteratura dell' India, cioè la mancanza di storia presso gl' Indiani; degli Indiani veramente si può dire che il loro regno non è di questo mondo: i fatti presenti e visibili sono per loro piuttosto dolori ed illusioni da dimenticare che insegnamenti da consegnar negli annali; perciò non conservarono che nei poemi le storie favolose delle dinastie solari e lunari e non ci forniscono schiarimenti coi quali si possano ricostruire la cronologia e la geografia dei loro libri e delle loro scuole.

Ma specialmente per le *upanishadas* sarebbero i meno atti a darci buone informazioni, perchè, considerandole come parte della rivelazione, *vogliono* farle risalire alla più lontana antichità; citano, è vero, i nomi di Mahidāsa Aitareya, di Gautama, Āruni, di Yag'navalkya; ma questi per loro non sono che i redattori, mentre l'autore è la divinità, il cui insegnamento si è segretamente trasmesso da Brahmā a Prag'āpati, da Prag'āpati a Manu, e così via

(117) Perciò bisognerebbe vedere il *Verzeichniss der orient. Handschr. aus dem Nachlasse des* Prof. Dr. Martin Hang. in München, 1876.

fino ai teologi; in tutte il compositore si nasconde dietro a maestri più antichi, quasi non facesse che comunicarci degli appunti raccolti alla loro scuola.

Tuttavia potremo, coll'aiuto di Weber, ritrovare almeno alcuni gradini in quella scala dei tempi che si stende dal *purushasūkta* all'*allopanishad*.

Intanto è molto probabile che le *upanishadas* aggiunte più tardi da Müller e dagli altri, siano, se facciamo poche eccezioni (della *Kaṅva*, *Rshika* e qualche altra), più recenti delle 134 contate da Weber. Tra queste poi le più recenti sono senza dubbio quelle note soltanto alla *Muktikā*. Fra le rimanenti, le meno antiche sono certamente in generale: 1° le settarie; 2° quelle che si trovano soltanto nell'*Atharvaveda*. Fermiamoci un po' con queste (118); il primo *point de repère* mi par che sia la traduzione di Anquetil; quelle note soltanto ad Anquetil devono esser per lo meno anteriori al 1656, epoca della traduzione persiana. Poi vengono successivamente:

Bhāllavi e *Sannyāsa*, citate nel commento a *Taitt. ār.* (p. 900 ss. ed. Calc.) da Sāyaṅa-Mādhava (119) verso il 1350 (?);

---

(118) Cfr. Weber, *Ind. Stud.*, I, 252-3.

(119) Hall, *Contribution*, ecc., p. 161: « *Mādhava Āc'āryā is known to have flourished towards the middle of the fourteenth century. Colebrooke's Miscellaneous Essays*, vol. I, p. 301 ». Burnell, nell'*Introd.* al *Vaṅçabrāhmaṅa* crede che gli scritti attribuiti a Mādhava siano composti da lui nei cinquantacinque anni (1331-1356) ch' egli passò in convento sotto il nome di Vidyāraṅyasvāmin. Sulla identità di Mādhava con Sāyaṅa e Vidyāraṅya, vedi indietro la nota 13. — Sāyaṅa cita pure l'*Aruṅi* e la *G'ābāla* (Weber, *Ind. Stud.* II, 176) e l'*Amṛtaviṅdu* (Weber, *Ind. Stud.* II, 59), ma le troveremo assai più antiche. Finalmente egli cita spesso la *Vāshkala-çruti* di cui non abbiamo più che la traduzione di Anquetil; ora è vero che dalla traduzione di Anquetil e dalla sua asserzione che essa appartenga al Ṛk, cioè al più antico dei Vedi, essa pare antica (cfr. Weber, *Hist.*, trad. di Sadons, p. 122), ma il frammento che ne cita Sāyaṅa a *Taitt. ār.* X, 63, p. 902, ed. Calc. apparterrebbe piuttosto all'età dell'*Āruṅi*

Tripura e *Kaivalya*, parte comentate e parte citate (120) da Bhatta Bhāskara Miçra (Weber, *Ind. Stud.* I, 253), che era anteriore a Sāyaṅa (121);

Brahma e *Garbha* citate in principio delle glosse alla *Muṅḍāka* da Anandag'nānagiri (sul quale vedi indietro la nota 11, che, a quanto mi dice Régnaud (*op. cit.* p. 37), avrebbe vissuto nel decimo o undecimo secolo dopo Cristo (122);

Rāmatāpanīyā, che secondo Weber (123) potrebbe esser dello stesso Rāmanuya (XI sec. d. C.)

Le *upan.* composte da Çankara, che avrebbe vissuto verso l'ottavo secolo (124) cioè la *Vag'rasūc'ī*, la *Tripurī* e forse altre (vedi indietro nota 8);

---

e delle sue pari; sarebbero due di questo nome? Sulle *up.* a lui note cfr. pure la notā seguente. Sāyaṅa sarebbe anche autore della *G'īvanmuktop* e dell'*ātmabodha* (v. le note a queste *up.*); ma allora in che modo l'*ātmabodha* si troverebbe già nella collezione di Colebrooke?

(120) La *Kaivalya* era pur nota a Vidyāraṅya (Weber, *Akad. Vorles.* 2ª ed. p. 187, nota); ma se questi era tutt'uno con Sāyaṅa (v. nota 13)?

(121) Vedi Weber, *Akad. Vorles*, 2ª ed. p. 46.

(122) Cfr. ancora l'osservazione sulla *Kaṅva*, sebbene non appartenga a questa classe.

(123) *Hist.* trad. di Sadons, p. 283: ma cfr. le *Akad. Vorl.* anche nella *seconda ed.* p. 186.

(124) Vedi i fonti moderni in Régnaud, *op. cit.*, p. 33; gli assegnano quest' età, appoggiandosi specialmente sulla sua riputazione come vincitore del buddismo; ma vedi Weber, *Akad. Vorl.* 2ª ed., pag. 56, n. 38: « Sfortunatamente l'età di Çaṅkara non è ancora determinata con certezza. Per vero egli passa come ardente avversario dei buddisti, e perciò è designato come un fedele di *Çiva*; ma nelle sue opere sembra piuttosto un adoratore di *Vāsudeva* che egli considera come la vera incarnazione e quindi come il rappresentante del *brahman* ». Io non so nulla che possa aiutare a risolvere il problema; per l' età di Çaṅkara ho notato solo che egli è posteriore al commento di Çavarasvānnu al *Mīmānsa* (v. *Brahmas*, III, 3, 53, p. 953); egli allude anche al comento di Kumārilabhatta al medesimo *Mīmānsa* secondo Cowell, note a Colebrooke, *Misc. Essays*. I, 323.

La *Nansa* e forse altre, se è vero che le abbia comentate (vedi indietro la nota 9):

Quelle da lui citate cioè l'*Amṛtavindu* e l'*Āçrama* (125) e soprattutto la *G'ābāla* (126) e la *Paiñgi* (v. nota 95).

Forse la *Samvarta* e l'*Aruṅi* sono anteriori alla *G'ābāla* sunnominata, alla quale mi sembra che siano già note (127);

Māṅdūkya' e *Uṛsinha*, quella in parte composta, e questa comenta da Gāudapāḍa, maestro di Govinda, maestro di Çankara: Weber (Ramatāp. *Ak. Berl.* 1864, p. 271) la considera come la più antica delle *tāpanīya-up* e risalente almeno al settimo secolo d. C.

Atharvaçikhā citata dalla *Uṛsinha* (v. la prefaz. di Weber, *Ind. Stud.*, II, 53); — La prima *Atārvaçiras,* poichè il suo nome è citato dai *sūtra* di Gautama e Baudhāyana (Prendo la notizia da M. Müller, che manda a Gautama, *translated by Bühler, Sacred Books of the East.*, vol. II, p. 272, *and Introd.*, p. LVI). — Ma la cita come *upanishad* o cita soltanto il nome di *Atharvaçiras ?*

Praçna e *Muṅdaka*, alla dottrina delle quali fa allusione (v. Weber, *Hist. trad. Sadons.*, p. 364) il *Brahmasūtra* (400 a. C.?)

Giunti a questo segno, notiamo che questi sono i termini *a parte post*, e non se ne può punto arguire che molte di queste *upan.* non siano da attribuire ad un tempo

---

(125) V. Weber, *Hist.*, trad. Sadons, p. 276.

(126) Secondo Colebrooke e quindi Weber (*Hist.* trad. Sadons. p. 275-6) sarebbe nota al *Brahmasūtrā ;* ma non credo con ciò si voglia dire che è supposta dagli aforismi, bensì soltanto che è citata dal comento di Çañkara, del che vedi indietro nella nota 79; del resto il suo contenuto, che versa specialmente sul *sannyāsa*, la indica piuttosto posteriore ehe anteriore al periodo veramente filosofico.

(127) Vedi ed. Calc. p. 453; si potrebbe unirvi la *Çrīmaddatta*, se (v. nota su essa) è quella che prende nome dal *Dattātreya*, il quale è pure nominato in questo passo.

molto lontano. Io sono trattenuto da una natural verecondia, perchè vedo che Weber inclina sempre ad assegnare alle *upanishadas* un'epoca relativamente molto recente; altrimenti direi che una buona parte delle *up.* che appartengono al solo Atharva sono, e con molta probabilità, anteriori al Brahmasūtra. Ed ecco la ragione: le liste attuali delle *upan.* dell'Atharva non sono concordi fra loro; Colebrooke (p. 56 n.) diceva di possederne quattro copie, due concordi fra loro, dalle quali prese la numerazione che abbiamo dato sopra, e due discordi da queste nella disposizione e contenenti anche delle *upanishadas* che appartengono allo *Yag'urvedā;* Rāg'endralāmitra *(Introd.* al *Gopātha brah.*, p. 8-10) ha pure confrontato tre codici discordi nell'ordine e nel nome delle *upanishadas,* dai quali ricava una sua lista congetturale; e la collezione delle *ātharvaṅa-up.* in corso di pubblicazione a Calcutta, per opera di Rāmamaya Tarkaratna, differisce molto da queste ultime e da quelle di Colebrooke (oltrechè dai fascicoli pubblicati lo sappiamo da Rāg'endra, *loc. cit.*, p. 10, e non sono nemmeno disposte dall'editore nell'ordine voluto dal comentatore). Ma in origine questa confusione non c'era; c'era un ordine che fino ad un certo punto si può ricostruire; infatti il comento di Nārāyaṅa all'edizione di Calcutta ci avverte che, cominciando a contare dalla *Muṅḍaka,* la settima era l'*Atharvaçikha* (*saptamī Muṅḍāt*), l'ottava la *Garbha* (*ashtamāt-Muṅḍat, sic*) e così via; ora questo ordine aveva esistito prima dell'autore del commento di Nārāyaṅa; egli ha trovato infatti questa enumerazione in una collezione (p. es. la *yogaçikhā* è *granthasandohe*). Di una collezione di *upanishadas* dell'*Atharvaveda* che cominciava colla *Muṅḍaka* doveva già aver cognizione Ānandagiri, altrimenti non avrebbe creduto necessario di spiegare proprio in principio delle glosse al comento della *Muṅḍaka,* perchè Çankara abbia comentato la *Muṅḍaka* e la *Praçna* e non la *Brahma,* la *Garbha* e *molte altre upanishadas dello Atharvaveda,* dandone per ragione che esse non trattano direttamente del *çarīraka.* C'è anzi motivo

di sospettare che una tale collezione dell'Atharva fosse già formata al tempo di Çañkara; infatti ho osservato che il distico, col quale Nārāyaṅa comincia il comento in prosa della *Atharvaçiras* è esattamente lo stesso con cui comincia il comento di Çañkara alla stessa *up.* (riferito da Weber nella pref. alla *çiras*); questo fa supporre che al tempo di Çañkara esistessero anche tutti gli altri distici iniziali del comento di Nārāyaṅa che sono appunto quelli in cui si indica la fonte ed il numero delle singole *upanishadas;* che Çañkara non le abbia comentate non prova nulla in contrario, se pensiamo che non ha comentato la *G'ābāla* e la *Piñgi* a lui note (vedi le note 95 e 126). Ma vi sarebbero anzi dei motivi per portar la collezione alcuni secoli più in là di Cristo; perchè dai suddetti distici appare che la collezione apparteneva non solo alla scuola di Çaunaka (poichè l'*ātmā-up.* è *granthasañghe, çākhā Çaunaka-varttitā)* ma a Çaunaka stesso (la *brahmavindu* trovandosi *Çaunaka-grantha-vistare),* ed anzi precisamente la *Prāṅāgnihotra-up* è la undecima nel *Çaunakīya*, che è appunto il titolo della decima fra le opere attribuite a Çaunaka o piuttosto al suo discepolo Açvalāyana (v. Kuhn, *Ind. Stud.* I, 102-103). Evidentemente da ciò non si può arguire che si debbano attribuire al periodo del *Caunakīya*, tutte le *upanishadas* che si trovano nelle varie liste dell'Atharva; per esempio il posto 12 e 15 della lista di Colebrooke è occupato dalla *Māṅdūkya,* di cui tre parti furono composte da Gaudapāda, e quindi manifestamente non potevano far parte di raccolta antica. Non ne deriva neppure che dobbiamo porre nel *Çaunakīya* tutte quelle comentate da Nārāyaṅa, ma mi pare si possa ammettere che appartenevano alla collezione di Açvalāyana le prime 28 della numerazione di Nārāyaṅa, perchè (secondo l'osserv. di Weber *Akad. Vorl.*, 2ª ed. p. 275, n. 174) la ventottesima è finora l'ultima di quelle per cui si cita come garante la lista della scuola di Çaunaka, inoltre è da osservare che fin lì appunto Colebrooke va d'accordo con Nārāyaṅa, poichè citano i medesimi nomi pei numeri 1-11,

16-25, 27-28 (128), alle quali è da aggiungere la *Kathaçruti* (12° per Nār, 26° per Col. dunque per ambedue dentro le 28); era d'altronde naturale che le prime della collezione fossero le più d'accordo in tutte le liste, essendo le più sicure, perchè le più antiche, alle quali le altre andavano aggiungendosi man mano. La difficoltà, più che dalla discordia delle liste, mi sembra dipendere dall'età che si deve accordare al *Çaunakīya* stesso, perchè, se fosse stato riunito dallo stesso Açvalāyana, la collezione primitiva risalirebbe forse a quattro secoli avanti Cristo (129) e quindi le opere di cui fu composta pretenderebbero almeno il quinto od il sesto secolo ; ora una tal pretesa sarebbe esorbitante, non foss'altro perchè il principio della *Muṅḍaka* e della *Brahma* cita appunto Çaunaka il maestro di Açvalāyana (130), e, secondo l'osservazione di Weber (*Hist. trad. Sadons*, p. 270), il principio della *Praçna* cita un Kançalya, Açvalāyana, anzi cita anche un Kabandhi Kātyāyana; ora Açvalāyana fu maestro di Kātyāyana; questi fatti però non impedirebbero che le prime e più antiche

(128) Le 5, 7, 8, 10, 11, 16, 18, 20, 21, 23, 25, 27, 28, sono espressamente chiamate da *Nār. pañc'amī*, ecc., la 1° si comprende dal principio del comento alle *Atharvaçiras* e *Garbha;* la 2°, 3°, 4° dal principio del comento alle 3° e 4°; la 24° dal principio del comento alla 25°, il comento alla 6° vuole che sia continuazione di *upanish.* sullo *yoga* (con che allude non solo alla 3° e 4°, ma anche alla 5°; cfr. il principio del comento a questa ultima): per le *Nādavindu* ed *Amṛtavindu* almeno non vi è contraddizione; della *Mahā* finora non si parla; per vero la 22° è indicata come 32°, ma credo *dvātriṅçati* messo per errore al posto di *dvāviṅçatī*, e così mi è lecito credere quando vedo per es. che per errore se ne danno due, la *G'ābāla* e la *Kaivalya*, per *ckac'atvāriṅçattamī*; che la creda 22° anche l'editore Rāmamaya appare dal posto in cui l'ha messa.

(129) Per l'età di *Açvalāyana* cfr. l'introd. di Rāg'endralāla all'*Ait. ār.*, p. 12.

(130) Ma vi è pure già nella *C'hānd.* IV, 3, 5, p. 246 un *Çaunaka Kāpeya* (comm. = *Kapigotra*), cfr. *Bṛhad-ār. up.* p. 611, il *Patañc'ala Kāpya* (ancora = *Kapigotra*) ?

up. contenute nel *Çaunakīya* fossero composte già dai discepoli diretti di Çaunaka, i quali nominassero se stessi alla terza persona, come fa per es. nel *Brahmasūtra* il presunto autore di esso Brahmasūtra. Allora le *upan.* veramente contenute nel *Çaunakīya* cadrebbero all' incirca nel quarto secolo, e sarebbero forse anteriori o coetanee del *Brahmasūtra,* ma non posteriori; non vedo per ora quali ragioni vi sarebbero in contrario; mi ricordo, egli è vero, che secondo l'edizione di Calcutta l'*Aruṅy-up.* (vedi la mia trad. III, VI, n. 1) nomina forse il *bramasūtra* (aforismi sul *brahman*) come opposto al *trivitsūtra* (la conoscenza dei tre *Vedi*) (131), ma oltrechè il testo essendo molto confuso, l'autenticità dei singoli passi di quest'*up.* è molto dubbia, mi domando se qui si alluderebbe proprio all'opera di Bādarāyana, o se *brahmasūtra* non abbia presso a poco il senso che trovammo a *brahma-upanishad* (nella nota 42), cioè di dottrina del brahman; *sūtra* non significa sempre aforisma (come nella *Maitrī,* VI, 32; *upanishadah, çlokāh, sūtrāṅi*), bensì qualche volta soltanto scritto umano, contrapposto al divino e rivelato; così, se non vogliamo fidarci di Sāyaṅa, perchè troppo recente. il quale chiama *sūtram* il quinto libro dell'Aitareya-āraṅyaka (p. 387 ed. Calc.) contrapponendolo ad *apaurusheyam brāhmaṅam*, possiamo ricordare che la *Prāṅāgnihotra*, sebbene sia una *upanishad,* si chiama da sè stessa *adhītham annasūtram* ossia probabilmente (v. le note in principio alla mia trad.) *dottrina dell'alimento secondo il Veda.*

Ma, checchè sia delle altre *up.* dell'Atharva, ricordiamo intanto come cosa certa che sono già supposte dal *Brahmasutra* almeno la *Praçna* e la *Muṅdaka*, per le quali, dunque, possiamo fissare il periodo fra Bādarāyaṅa e Çaunaka.

---

(131) C'è anche la lezione *trivṛt; la Brahmop*, p. 251 in un passo analogo ha *trivṛt*, ma vedi il senso astratto che gli dà a p. 253 (colle note 26-32 della mia traduzione, se la pubblicherò); il diz. di Piet. dice che *trivit* si trova erroneamente per *trivṛt* nella *C'hānd.* VI, 3, 4; il diz. di Piet. aveva già accettato da Colebrooke la voce *trivid* e poi l'aveva rigettata nell'appendice.

Dopo queste vengono le 17 (secondo il mio modo di contare) che appartengono anche o soltanto ad uno dei primi tre *Vedi,* e che sono di gran lunga le più interessanti sia pel loro contenuto, sia per l'età a cui risalgono. Qui i criterî cronologici abbondano, ma sono ancor meno sicuri. Il primo lo otteniamo osservando in qual collezione vedica sia, e qual parte di una collezione vedica occupi una data *upan.;* poichè se è ascritta allo *Yagus nero* sarà più recente di un'altra ascritta al *Rigveda* ; e se fa parte dell'*āraṅyaka* di un dato *Veda,* sarà più recente di quella che si trovi nella *Samhitā* o riunione dei *mantra:* tuttavia il posto che occupa prima o dopo, non prova ancora con certezza che sia stata composta prima o dopo, e non ci fornisce in fondo se non la testimonianza indiretta dei dotti indiani che hanno raccolto le collezioni letterarie delle singole scuole o *çākhā* vediche.

Un'altra specie di testimonianza indiretta la abbiamo nelle stesse *up.* quando si citano fra loro; essendo evidente che un'*up.* citata da un'altra le è anteriore; se le citazioni fossero chiare e fedeli avremmo qui un vero caposaldo, perchè si potrebbero disporre l'una dopo l'altra in ordine di anzianità, e poi, colla età di una trovare approssimativamente quella delle altre; ma disgraziatamente esse citano senza indicare la fonte, premettendo soltanto: *intorno a ciò si legge così*; anzi il più delle volte non citano e si contentano di copiare; una cosa rivelata era considerata come una proprietà comune; in questo caso, per giudicare dell'età relativa delle due *up.* nelle quali si trova un medesimo passo, bisogna esaminare la connessione di questo passo con quelli che lo precedono e lo seguono; dove non fa parte integrante della tela di un capitolo, dove non serve al disegno chiaro di un concetto unico, come serve per es. negli ultimi capitoli della *C'handogya,* ma è cucito in un affastellamento di passi che si rassomigliano, là è una citazione.

Altri due criterî di natura interna ci dovrebbero essere forniti dall'analisi del loro stile e delle loro idee; ma

quanto al primo bisogna tenere a mente che qualche volta un'*up.* moderna imita lo stile antico, e viceversa qualche altra volta la lingua di un'*up.* veramente antica fu col tempo surrogato in tutto od in parte dalla lingua moderna (vedi un esempio in Weber, *Hist. trad. Sadons*, p. 267), per cui è difficile distinguere se si tratti di un rimodernamento o di un'imitazione. E quanto al contenuto bisogna pure andar con gran prudenza, perchè si arrischia di cadere nel circolo vizioso di giudicare dell' antichità delle *up.* dalle loro idee, per poi dimostrare viceversa l'antichità di queste coll'antichità di quelle; e d'altronde vi sono inni del *Rigveda* che sono più filosofici del primo capitolo della *C'hāndogya.*

Tutti questi indizi poi perdono ancora più del loro valore per un motivo al quale bisogna far molta attenzione, ed è che non provano mai nulla per una *upanishad* intera, ma soltanto per il paragrafo o tutt' al più per il capitolo al quale si riferiscono, perchè ben poche sono le *up.* nelle quali vi sia unità di disegno e di esecuzione; quando non sono centoni, per lo meno sono compilazioni ed antologie (132); la prova è che non solo hanno in comune molti capitoli coi *brāhmaṅāni* (133), ma ne hanno

---

(132) Cfr. Müller, *History*, ecc., p. 328; *Another reason why we never hear of the Ṛishis of hymns is that in many instances the Upanishads are mere compilations from other works. Verses from the hymns are incorporated into various Upanishads, and stories originally propounded in the Brāhmaṅas, are enlarged upon by the compilers of these philosophical tracts.*

(133) Così la *Katha* prende dal *Taitt. Brāh.* l'argomento della Κατάβασις εἰς ᾅδον del suo *Çvetaketu* (v. Weber, *Hist.* trad. Sadons, p. 177); la *C'hāndogya* prende dal *Çat. Brāh.* la *Çaṅḋilyavidyā* (vedi filosofia delle *upanishadas*, nota 139) e la *Vaiçvānaranidyā ; dallo stesso la Bṛhad-ār.* prende i suoi due primi capi, poichè i due primi capi dell'*ed.* di Röer mancano nell'*ed.* di Weber (v. XIV, 4, 1, 1, ss.) che li pone invece nel *brāhamaṅa* (VII, 5, 25, X, 6, 4-5); ne toglie pure parte del dialogo di *Yāg'navalkya* con *Vidagdha Çākalya* (Brhad-ār. *up.*, III, 9, *Çat. Br.*, XI, 6, 3).

molti in comune fra loro (134); anzi, nella *Brahd-āraṅyaka* troviamo due volte, con leggerissime varianti, lo stesso dialogo di *Yāg'navalkya* colla moglie *Maitreyī!* Di qui naturalmente deriva che in una stessa *up.* non sono rare le contraddizioni (135); ma soprattutto ne deriva che un'*up.* consta di parti di età differente, sicchè può essere meno ed insieme più antica di un'altra *up.*; non si può cercare, come fa Régnaud, se la *C'hāndogya* sia anteriore o posteriore alla *Bṛhad-āraṅyaka* (nel qual caso poi non consentirei a crederla posteriore), ma bisognerebbe cercare la cronologia dei singoli capitoli.

In mezzo a tante difficoltà ben poco si può dire, sia quanto alla età relativa di ciascuna *up*, sia quanto all'età assoluta delle *up.* in generale. Quanto alla prima si può forse tentar di abbozzare una classificazione approssimativa:

1° Cominciamo con la *Maitrī* e la *Yāg'nikī:* queste sono le più recenti, perchè, se la memoria non mi tradisce, non mi pare che ad esse alluda alcun aforisma del *Brahmasūtra*, ed alla *Maitrī* nemmeno il commento di Çañkara (136), e così sarebbero più recenti della *Muṅḍaka* e della *Praçna*, cioè di due fra le atarvaniche. Inoltre la *Yag'niki*, sebbene formi l' ultimo libro di una *ārayṅaka*, non ne è, secondo il comento, che un'appendice o supplemento (*khila*), e soprattutto la parte che ne fu staccata sotto il nome di *Bṛahannārāyaṅa-up.* dà indizio

---

(134) Come la trasmissione dei sensi (*sampratti* o *sampradāva*) nella *Kaushīt* e nella *Bṛhad-ār*; il dialogo dl *Ag'ātaçātru* con *Bālāki*, ancora in queste due; — l'*udgīthavidyā* nella *Bṛhad-ār* e nella *C'hāndogya*; — l'*ānandasya mīmānsā* nella *Bṛhad-ār* e nella *Taitt.*; — la lezione del re al figlio di *Āruṅi* sulle vie dell'altro mondo, nella *Kaushīta*, nella *C'hānd.* e nella *Bṛhad-ār*; — finalmente il *prāṅasamvāda* in cinque *upanishadas*.

(135) Così nella *C'hānd.* è flagrante quella di VI, 2. 1, pagine 387-9 con III, 19, 1, p. 228-31.

(136) Un passo della *Yāg'nikī* (p. 901, ss. ed. Calc.) è allegato da *Çañk.* al *Brahmas*, p. 890.

d'esser recente, perchè l' adorazione dell' anima suprema sotto il nome di *Nārāyaṅa* la fa supporre poco lontana dalle *upan.* settarie, e perchè mettendo sopra a tutto il *nyāsam* (137) si fa credere piuttosto vicina all' età della *sannyāsa-up.* (138). Nella *Maitrī* poi sono più recenti il sesto ed il settimo capitolo, che sono un'appendice posteriore all'*up.* medesima (139) e che mostra di conoscere non solo i *sūtra* (140); ma perfino le *up.* che trattano dello *yoga*, specialmente la *brahmavindu* (141).

Anzi M. Müller (*Upanishadas, Introd.* p. LXX, dove crede moderna tutta la *Maitrī* specialmente pel suo linguaggio corrotto) vi trovò citato anche (VI, 37) uno sloca del *Mānava-dharmas'āstra.*

2° Mi paiono anteriori a queste la *Katha* e la *Çvetāçvatara,* perchè ambedue note al *bramhasūtrā* (142), il

---

(137) Confronta p. 885 con p. 897 *ed.* Calc.

(138) Cfr. Rāg'endralāla, Introd. al *Taitt. ār.* p. 8-9; *the presumption is, that it* (libro X del *Taitt-ār.*) *belongs to the same age with the earliest of the Tantras, i. e. at best to the beginning of the Christian era.*

(139) V. Cowell, pref. p. 1.

(140) V. il già citato VI, 32.

(141) VI, 22, 34. Bada che è poi l'*āmṛtav.* di Weber. — Cfr. specialmente VI, 18, con l'*amṛtav.* (*amṛtanāda* di Anquetil) 6 (che dovrebbe esser messo al posto del quinto) con la osservazione di Weber, *Ind. Stud.*, IX, 23, ss.

(142) Régnaud, *op. cit.*, p. 28-9, ha ragione di supporre che il comento alla *Çvetāçv.* non sia di Çaṅkara; ma quando ne arguisce che la *Çvet.* può essere posteriore a Çaṅkara, si dimentica che la *Çvet.* VI, 21, p. 372-3 è citata ad evidenza da Çaṅkara, nel comm. all'*Içā* p. 16; *Tathā c'a Çvetāçvatarāṅām mantropanishadi: atyāçramibhyah paramam pāvitram provāc'a samyay-ṛshisaṅgha-g'ushtam.* E già Weber (Jenaer *Lit. Zeit.* 1878, num. 6) aveva fatto osservare a Régnaud che la *Çvet.* è citata da Çaṅk. nella *G'nānabodhinī* e nel comm. al *brahmasūtra.* — Ma si noti che se Çaṅk. cita la *Çvet.* IV, 5, p. 336-7 nel comm. al *brahmās*, p. 355-60, lo fa perchè secondo lui quel passo è contemplato dallo stesso *Brahmasūtra*, I, 4, 8-10.

quale, sofisticando, per negare nelle *upan.* delle tracce di dottrina *sānkhya,* sembra alludere specialmente a queste due (143). La *Çvetāçv*, è probabilmente la più recente delle due, non solo perchè nomina Kapila e vuol conciliare il *sāñkhya* col *vedānta* (*v. la pref. della trad. di* Röer), ma specialmente perchè già accenna a *Maheçvara, Çīva, Rudra,* perfino con frasi adottate poi dalla settaria *çiras* (144). Anzi, io credo che perfino la seconda parte della *Katha*, la quale deve esser stata aggiunta più tardi alla prima come una specie di supplemento, sia anteriore alla *Çvetāçvatara* ed alla *Muṅḍaka*, perchè queste due hanno citato un passo di cui la *Katha* dev'essere il fonte (145).

3° Molto anteriori a queste, ma a poca distanza l'una dall'altra, dovrebbero essere quelle sei che fanno parte di un *āraṅyaka* o di un *brāhmaṅa* dei primi *Vedi*, gli *āraṅyaka* essendo scritti destinati a quelli che si ritiravano a vivere nelle foreste, è molto probabile che esistessero almeno all'età di Alessandro in cui si conoscevano già gli ὑλόβιοι (146). M. Müller asserisce anzi che, essendo anteriori alla nascita del buddismo, dovrebbero, secondo la cronologia comunemente accettata dagli indianisti, esser anteriori al 600 a. C. (*Upanishads, Introd.* LXVII).

Tre di queste sono specialmente affini tra loro, voglio

(143) V. il comm. al *Brahmas.* I, 4, 1, ss. Ma per la *Çvetāçv.* vedi in contrario l'opinione di Röer nella pref. alla sua trad., p. 36 nota. Ma per la *Kat'ha* non v'è il menomo dubbio; v. per es., I, 2, 11.

(144) V. specialmente III, 2, p. 323 colla *çiras*, 5, sul princ.

(145) Perchè è la sola da cui se ne abbia la spiegazione; vedi filos. delle *up.*, nota 281.

(146) Weber non potrà opporsi a questa supposizione, poichè anch'egli, dal fatto che Arriano menziona il popolo da Μαδιάνδινοι, arguisce che questo popolo deve aver dato il nome alla scuola dei *Mādhyandinas*, e che perciò questa scuola, cui appartiene una delle recensioni del *brāhmaṅa* dello *Yag'us bianco,* poteva esistere nel terzo secolo avanti Cristo (*Hist.* trad. Sadons, p. 63, 193, ed. *Ind. Stud.*, I, 298-9), il che naturalmente porge appiglio alla critica di Müller (*History*, ecc. p. 333).

dire la *Brhad-ārańyaka*, la *C'hāndogya* e la *Kaushītaki*, poichè in tutte tre si conosce specialmente il paese dei Kurupanc'āla e dei Kāçivideha, ed Ag'ātaçatru re dei Kāçi e G'anaka re di Videha; e perchè alla corte di questo G'anakā si incontravano insieme Yāg'navalkya, principale autorità della *Bṛhad-ārańyaka*, e Uddālaka Aruṅi (padre di Çvetaketu), il maestro più spesso citato dalla *C'handogya*, ed un Kahola Kaushītakeya, il quale doveva essere della stessa famiglia del Sarvag'it Kaushītaki nominato dall'*upanishad* che porta il suo nome (le relazioni che i re G'anaka ed Ag'ātaçatru e i maestri Çvetaketu e Yāg'navalkya hanno con Buddha, obbligano ad ammettere che queste tre *up.* siano per lo meno anteriori al buddismo; consulta Weber, *Hist. trad.* Sadons. p. 406, ss.). Se dovessi disporle in ordine farei a rovescio di Régnaud e metterei la *C'hāndogya* prima della *Bṛhad-ār.*, ma certamente poi la *Kaushit*, prima di queste due, soprattutto perchè la recensione che essa dà dell'insegnamento di un re al figlio di Aruṅi sulla via per l'altro mondo è più antica, pel linguaggio come per le idee, di quelle che ne danno la *C'hānd* e la *Bṛhad*.

La *Taittirīya* la metterei dopo la *Bṛhad*, perchè il suo capo sull'*ānandasya mīmānsā* mi par preso dalla *Bṛhad* (dove è veramente a suo posto, ed è naturalmente introdotto dal discorso sul *brahmaloka*) e non viceversa; e infatti Weber vorrebbe, malgrado la tradizione contraria, che lo *Yag'us nero* fosse in generale posteriore al *bianco*. Ad ogni modo io metterei la *Taitt.* fra Çaunaka e Yāska (secondo Kuhn anteriore al primo), perchè Yāska passava per anteriore od almeno contemporaneo del *Taitt. āraṅ.* (147), e perchè il primo capitolo della *Taitt. up.*, tratta della *çīkshā* in modo da far supporre gli studi grammaticali già cominciati, ma ancora lontani dal periodo dei *sūtra;* il passo del secondo capitolo in cui si descrive il Dio supremo

---

(147) Weber, *Ind. Stud.*, XII, p. 356; cfr. sua *Hist.* trad. Sadons, p. 174.

come *niruktam* e *aniruktam* insieme fa pensare che già esistesse la *Nirukti* di Yāska o gli studi di qualcuno dei Nairuktās che lo precedettero.

Similmente la *Bahvrc'a*, ossia il secondo ed il terzo libro dell'*Aitareya-āraṅyaka*, sembra che si debba mettere fra Çaunaka (autore o suggeritore del quarto e del quinto libro di questo *āraṅyaka*) e Mahidāsa Aitareya (presunto autore dell'*Aitareya-brāhmaṅa*) perchè la *Bahvṛc'a* è attribuita a quest' ultimo, ma insieme lo cita. Avremmo dei dati molto più precisi se volessimo accettare il calcolo di Rāg'endralālamitra (148), che qui ripeterò per quello che vale: l'*Aitareya-āraṅyaka* intero esisteva prima del tempo di Kātyāyāna, *sūtrakāra* dello *Yag'us bianco,* il quale lo comprese nel suo Indice; ora, secondo Max Müller, Katyāyana viveva durante la seconda metà del quarto secolo prima di Cristo; quindi si potrebbe assegnare al suo maestro Açvalāyana la prima metà dello stesso secolo, ed a Çaunaka maestro di quest' ultimo, la fine del quinto secolo a. C.; e poichè gli scritti di Çaunaka ed Açvalāyana che occorrono nel quarto e nel quinto libro dell'*Ait. ār.* (149) sono riconosciuti come *sūtra* e non come ispirati e sovrumani (*apaurusheyam brāhmaṅam*), dobbiamo porre i primi tre libri dell'*Ait. ār.* parecchi secoli prima di Çaunaka all'età dei primi brāhmaṅa, cioè presso a poco fra il 7° ed il 14° secolo a. C. *Rāg'endra* ha ragione almeno quando aggiunge che ogni elemento di questo calcolo è problematico.

Della *Kena* non saprei dir nulla se non che, e pel contenuto, e pel *Veda* a cui era iscritto il brāhmaṅa che la conteneva, sembra aver diritto alla compagnia delle più antiche.

4° Vengono finalmente quelle che si trovano soltanto nelle *samhitā* stesse dei *Vedi;* qui importa notare solo che quelle che si trovano soltanto nello *Yag'us bianco,*

---

(148) Pref. all'*Ait. ār.* spec. p. 12.

(149) Pei quali, al passo di Sāyaṅa, citato da Rāg'endralāla, p. 8-10 puoi unirne un altro dello stesso, p. 204, in fine.

cioè le *tadeva, çivasankalpa* e *içā*, sebbene certamente molto anteriori alla *Brhad-ār. up.*, perchè fra questa e quelle dovrebb'essere passato tutto il tempo necessario alla composizione del *Çatapatha-Brāhmaṅa,* sono però probabilmente posteriori a quella che si trova anche già nella parte più recente del primo *Veda*, cioè alla *Purushasūkta-up.* che già era compresa nel decimo libro del Ṛk. Questa potrebbe anche esser almeno anteriore al mille avanti Cristo, se ammettiamo coi più autorevoli degli Indianisti che si debba porre tra il 2000 e il 1500 a. C. il periodo della formazione del *Veda* (Vedi *Adolph Kaegi*, *Der Ṛigveda, die älteste Literatur der Inder,* 2ª ed. Leipzig, 1881, n. 38).

La *Çatarudriya* poi, sebbene appartenente già ad una *samhita*, non ci interessa punto perchè non ha alcun valore filosofico, ma soltanto religioso ; infatti essa non acquistò importanza che più tardi, presso a poco all' epoca della *G'ābāla* e della *Kaivalya* che la citano (150).

Quanto alle due che si trovano nel solo Anquetil, cioè la *Vāshkala* e la *Tschhakli,* possono forse appartenere al periodo dei *brāhmaṅa,* ma non certamente al periodo dei *mantra.*

Questa è, non dirò la mia opinione, ma il mio sentimento, quanto all'età relativa delle *upanishadas:* se non segna molto progresso, si pensi che anche a M. Müller il fissare l'età relativa delle *upanishadas* sembra per ora un tentativo senza alcuna speranza (*Upanishads*, *Introduz.* p. LXIX, s.) Quanto poi alla loro età assoluta, cioè al secolo che bisogna assegnare a ciascuna di esse, specialmente alle più antiche ed importanti, che stanno fra il *purushasūkta* e la *muṅḍaka*, non so proprio cosa pensare. Per giudicare della loro età assoluta, non bisognerebbe contentarsi dei criterî interni, ma approfittare quanto si può degli esterni ; cioè bisognerebbe raccogliere con pazienza tutte le indicazioni sui paesi, sui maestri, sul

---

(150) *G'ābāla*, p. 443, *Kaivalya*, p. 464. Sull'età della *Çatarudriya,* v. Weber, *Akad. Vorl.*, 2ª ed., p. 122, nota.

ciclo letterario noto alla *C'hāndogya* ed alla *Bṛhad,* sugli Dei menzionati dalle *upan.* e non ancora noti a Yāska, sui vocaboli che non sono ancora noti a Pāñini, perfino quelli sulla legislazione che si rintracciano nella *C'hāndogya;* ma il raccoglierli, che non sarebbe lungo, non basta; per trarne qualche profitto bisogna poterli confrontare con quelli forniti da tutto il ciclo vedico; ma questo richiede una vasta e sicura cognizione della storia e della letteratura indiana; onde lo stesso Weber, che ha sui passi in cui si trovano *Yag'navalkya* e *Uddālaka Aruṅi* delle note di una erudizione formidabile, non si arrischia a fissare alcuna data (151); tanto meno vorrei tentarlo io; io non

(151) Weber inclina a portare le *upan.*, come in generale tutta la letteratura indiana molto in qua, mentre Müller la fa risalire molto indietro nel tempo. Quanto alle *upan.*, dei primi vedi io credo che siano molto antiche, non forse pel momento in cui furono raccolte in iscritto, ma pel momento in cui le lezioni e i dialoghi a cui si riferiscono furono consegnati alla memoria. La ripetizione delle ultime parole, che Çaṅkara e gli altri posteriori credevano sempre fosse fatta per dare importanza e solennità alla conclusione, è invece segno, secondo una delle acute osservazioni che Hang mescolava alle sue asserzioni arrischiate, che quegli scritti erano destinati ad essere trasmessi oralmente, e le ultime parole si ripetevano perchè l'uditore distinguesse la fine del capitolo; e infatti se consultiamo la *Taittirīya* vediamo che ripetevano riuniti alla fine di ogni *vallī* i vocaboli iniziali di ogni *anuvāka,* il che non può spiegarsi che come un artificio mnemonico. Considerando quanto tempo devono esser state conservate a memoria, mi par dunque che le *upan.* dovessero essere antiche almeno pel contenuto. Ed a questo proposito mi par buona l'osservazione di Müller, *History*, ecc., pagine 338-9: « *Traces of modern ideas are not wanting in the Āraṅyakas, and the very fact that they are destined for a class of men who had retired from the world in order to give themselves up to the contemplation of the highest problems, shows an advanced, and already declining and decaying society, not unlike the monastic age of the Christian world. The problems, indeed, which are discussed in the Āraṅyakas and the old Upanishads are not in themselves modern. They had formed the conversation of the*

posso se non desiderare che un giorno qualche uomo di buona volontà scriva un libro su: *re G'anaka ed i suoi tempi.*

---

old and the young, of warriors and poets, for ages. But in a healthy state of society these questions were discussed in courts and camps: priests were contradicted by kings, sages confounded by children, women were listened to when they were moved by an nuknown spirit. This time, which is represented to us by the early legends of the Āraṅyakas, was very different from that which gave rise to professional anchorites, and to a literature composed exclusively for their benefit. As sacrifices were performed long before a word of any Brāhmaṅa or Sūtra had been uttered, so metaphysical speculations were carried on in the forest of India long before the names of Āraṅyaka or Upanishad were thought of. We must carefully distinguish between a period of growth, and a period which tried to reduce that growth to rules and formulas. In one sense the Āraṅyakas are old, for they reflect the very dawn of thought; in another, they are modern, for they speak of that dawn with all the experience of a past day. There are passages in these works, unequalled in any language for grandeur, boldness, and simplicity. These passages are the relics of a better age. But the generation which became the chronicler of those Titanic wars of thought, was a small race; they were dwarfs, measuring the footprints of departed giants.

PARTE SECONDA

Filosofia delle "upanishadas"

I.

Prendiamo le mosse da una questione, che è forse la sola intorno alla quale i testi che interroghiamo vadano completamente d'accordo, ed è quella dell'essenza dell'anima. Infatti se noi domandiamo alle più antiche fra le *upanishadas* cosa è l'anima, tutte ci danno con parole diverse la medesima risposta, cioè che l'anima è Dio, che il cosidetto spirito dell'uomo *(prāṅākhyas* e *prāṅasang'nakas)* è tutt'uno col creatore dell'universo. Le *upanishadas* affermano continuamente l'identità fra l'anima e Dio; talora lo fanno indirettamente, per mezzo di metafore che in generale, sebbene vogliano indicare l'identità, indicano soltanto l'unione, la coabitazione dello spirito e del creatore. Talora invece si esprimono direttamente e chiaramente asserendo che Dio abita in noi (1); che lo spirito (2), l'intelligenza (3), ciò che muove il corpo e lo rende sensibile (4),

---

(1) Vedi, p. es., *Taittirīya*, II, 1, p. 56-62, al quale si riferisce Brahmasūtra, I, 2, 1-3, e di cui dà una spiegazione alla bell'e meglio la *Sarva*, p. 401, ed. Calcutta. — Del resto, vedi più sotto le note sulla dimora dell'anima.

(2) *Kaushītaki*, III, 2, pag. 78: *ca* (sc. *Indra*) ha *nvāc'a: prāṅo'smi*, sulla cui interpretazione, v. *Brahmas*, I, 1, 28, 31 — Cfr. *prāṅo brahman. C'hāndogya*, IV, 10, 5, p. 267 e *passim* nelle *up.* — Cfr. *Muṅdaka*, II, 2, 2, p. 295-6, e *Kat'ha*, II, 1, 7, p. 127, *yā prāṅena sambhavati Aditir* (qui per l'anima superiore) *devatāmayī* (qui = fornita di sensi).

(3) *Prag'nānam brahma*, *Ait.*, III, 6, 3, p. 246.

(4) *Maitrī*, II, 4-5.

quel genio che è circondato e servito dalle funzioni vitali (5), è il *brahman*. Lo studioso ha raggiunto lo scopo ed il colmo della scienza allorchè dice indifferentemente: Questa anima tua e questa mia è il *brahman!* (6) tu sei ed io sono il *brahman!* (7). Questa compenetrazione è tale che le *upanishadas* non distinguono l'anima e Dio quasi nemmeno per nome, giacchè ne parlano indifferentemente come di due Dei o di due anime separandoli soltanto con un aggettivo: l'uno è superiore, l'altro inferiore (8); ma il

---

(5) *Aitar.*, I, 3, 13, p. 201. *Kena*, 4, ss., p. 43, ss. *Bṛhad-āraṅ*, IV, 4, 22, pag. 893-4. — Perciò i sensi sono *brahmapurushās* in *C'hand.*, III, 13, 6, pag. 193-4.

(6) Il tanto citato dai comentatori: *esha te ātmā sarvāntaras*, *Bṛhad.*, III, 4, 1, ss., p. 571, ss., *eshā me ātmā = etad brahma*, *C'hand.*, III, 14, 4, p. 208. — *Bahvṛc'a in Ait. āraṅ.*, III, 2, 4, 19, p. 354; *sarveshām bhūtānām antarapurushah, sa me ātmā iti vidyāt*. — *Bṛhad.*, II, 5, 19, pag. 202-3, *ayam ātmā brahma sarvānubhūs*. — Cfr. *Maitrî*, II, 1, p. 13-14, secondo la trad. di Cowell.

(7) *C'hand.*, VI, 8, 7, ss., p. 442, ss., il famoso passo ripetuto come ritornello, su cui *Sarva-up.*, p. 400-2. — Cfr. *Yāg'nikî*, X, 1, 60, p. 783: *yo' ham asmi, brahma aham asmi*. — Cfr. i due passi con cui comincia il comento al *Brahmas*, III, 3, 37; quello dell'*Ait.* lo vedremo più tardi, e quello della *G'ābāla* non lo vedo nell'*up.* di questo nome, pubblicata dallā *Bibl. Ind.* — Cfr. *Bṛhad.*, IV, 4, 12, p. 882, e più sotto la nota 105, sulla identità con l'anima del mondo.

(8) Importante *Muṅḍ.*, II, 2, 8, p. 302, *tasmin dṛsht'e parāvare*. — Di un'anima inferiore *(aparas ātmā)*, che è l'anima propriamente detta *(ātmākhyas)*, *Maitrî*, III, 1, 2, p. 40-1, e di un *pāramātmā*, ib., VI, 17, p. 126, e *Yāg'nikî*, XI, 12, p. 828. — Due anime (ed il corpo) di cui una superiore in *Atma-up.*, I, p. 299. — Il superiore si chiama *purusha*; v. *Kat'ha*, I, 3, 11, p. 115-6 (cfr. ib., II, 3, 8, p. 149) *purushāt na param kiṅc'it; Maitrî*, II, 5, p. 22, chiama il superiore *purushasaṅg'nas*, mentre, ibid., 25, chiama l'inferiore *pratipurusha*; cfr. *Atmā*, III, p. 302; *paramātmā purusho nāma*. Il *purusha* è il superiore anche in *Muṅḍ.*, III, 2, 8, p. 322: *parāt-param purusham upāiti divyam* (simile a *Praçna*, V, 5, p. 226) e II, 1, 2, p. 287, *purushah..... aksharāt paratah parah*. — Di qui parrebbe che l'*akshara* fosse l'inferiore, tanto più che,

brahman superiore è sempre l'anima, come l'*ātman* inferiore è sempre Dio (9).

Dunque l'anima è Dio. Ma Dio cos'è? Dio è tutto (10), e questo è detto in cento modi dalle *upanishadas;* esse erano giunte ad un concetto di Dio superiore, dal punto di vista metafisico, a quello spiritualismo cristiano e perfino a quello dell' idealismo greco; infatti la teologia cristiana suppone un Dio *creatore*, mentre la creazione è contraddetta dalla logica, per la quale il non-ente non può mai divenir l'ente, come appunto Aruṅi insegnava al figlio Çvetaketu; tacciamo che è contraddetta anche dalla Bibbia che riconosce la prima esistenza delle acque in cui lo spirito ha soffiato. Nelle opere di Platone poi troviamo bensì che la ragione è una scintilla divina, che le anime partecipano

---

ivi, II, 2, 2, p. 296, il *prāṅas* (cioè l' anima, nel senso proprio della parola) è l'*aksharam brahma;* ma ecco che *akshara* è detto anche della superiore, in *Praçna*, IV, 9, p. 215-6 (cui cfr., ibid., 7 e 11, p. 213-17) *pare akshare ātmani*, simile a *Muṅd.*, III, 2, 7, p. 321; ed ecco maggior contraddizione, che è detto del *purusha* stesso nella stessa *Muṅdaka*, I, 2, 13, p. 283: *yena aksharam purusham veda.* — Di qui una confusione che mi ha sempre tormentato nella *Muṅdaka;* ho avuto almeno la consolazione dei dannati, di vedere che questi passi hanno imbrogliato anche Çaṅkara nel comento al *Brāhmas*, I, 2, p. 21-3; la spiegazione buona però non è quella di Çaṅkara, bensì questa che *akshara* (indestruttibile) si dice del superiore e dell'inferiore, perchè ambedue sono rappresentati dalla sillaba *(akshara) om.*, secondo *Maitrī*, VI, 5, pag. 90, VI, 23, 140. *Praçna*, V, 2, 1, pag. 220, e *Kat'ha*, I, 2, 15-6, p. 102; — dallo *aksharam brahma*, opposto ad *aksharam param*, in questo ultimo passo, mi pare che si debba costruire *Kat'ha*, I, 3, 2, p. 110-1, in modo diverso da Çaṅkara (e da Röer che lo segue), cioè opponendo *aksharam brahma* a *yat param* (= *aksharam param* del passo antecedente), tanto più che la loro costruzione è delle più contorte.

(9) Confronta *Brahmas*, IV, 1, 3.

(10) *Sarvam khalu idam brahma*, *C'hand.*, III, 14, 1, p. 201. — *Brahma eva îdam viçvam*, *Muṅd.*, II, 11, p. 305. — *Sarvam hy etad Brahma*, *Māṅdūkya*, II, 2, 11, p. 335.

sostanzialmente della natura di Dio, da Dio partono ed in Dio ritornano, come dialetticamente sono comprese tutte le idee nella idea del bene; ma questa teoria che Platone lascia indovinare senza esporla apertamente, sebbene abbia suggerito il panteismo di Spinoza e (combinandosi col *divenire* di Eraclito) quello di Hegel, non è panteistica se non in parte; essa infatti suppone, l'unità e l'universalità della ragione; ma fuori ed in faccia a questa il Timeo platonico lascia esistere la materia increata ed indistruttibile di cui la mente divina è soltanto ordinatrice; sicchè appena si può dire che questa dottrina sia più panteistica del sānkhya, che a fianco alla materia una ed eterna, pone un'infinità di anime individuali, senza Dio; il *dualismo* c'è sempre. Invece il *vedānta* più antico, quello delle *upanishadas*, è giunto al panteismo assoluto, ad un Dio che è veramente tutto, poichè è soggetto ed oggetto, materia e spirito, corpo ed anima, sia del mondo, sia degli individui (11). Il suo panteismo è il più perfetto, quindi anche il più soggetto alle contraddizioni che Kant minaccia ad ogni sistema sull'origine delle cose.

Per verità non mi ricordo di aver visto nelle *upanishadas* applicato a Dio il nome di materia (upādāna, pradhāna, ecc.) quale si trova nei trattati posteriori; ma assai spesso vi è definito come non si può definire che la materia. S' intende che non prendiamo questo vocabolo nel senso in cui lo si prende volgarmente, in confronto dello spirito, cioè come cosa che occupa spazio ed oppone resistenza; bisogna intenderlo nel senso aristotelico, logicamente più generale, e metafisicamente più elevato. Ebbene, le *upanishadas* lo intendono appunto come il *grande elemento* (12); esse ne danno una definizione conforme a quella di Aristotele, e che ne differisce soltanto per questo

---

(11) Vedi *Aitareya*, III, 6, 3, p. 241-6. — *Praçna*, IV, 7-8 — confronta, ibid., 11.

(12) *Mahad bhūtham. Bṛhad.*, II, 4, 12, p. 464, il cui senso non mi pare completo nella traduzione di Röer, *great being; mahābhūtāni*, sono i primi cinque elementi, e questo vuole essere

che è più completa; giacchè la materia di Aristotele l'ἐξ οὗ, cioè *di cui* una cosa è fatta, mentre per la *C'hāndogya* (13) il brahman è ciò *da cui* esce il mondo, *su cui* posa ed *in cui* rientra; così essa non ha riguardo ad un solo, ma a tutti tre i momenti della materia *emanante, immanente* ed *assorbente.*

La cosa si farà più chiara se dalla definizione passiamo agli esempi; giacchè la logica, primo strumento della metafisica, non era ancora fatta al tempo di Aruṅi e di Yag'navalkya, e quindi erano costretti (facciamo uso di una distinzione aristotelica), a ragionare per analogia piuttosto che per causalità. Così fa Aruṅi col figlio Çvetaketu (14): « In quel modo, mio caro, che da un pugno di terra si conosce tutto ciò che è fatto di terra, e si distingue (in ogni oggetto fittile) la modificazione (di vaso ecc.), che dipende dalla parola ed è puramente nominale, dalla terra che è reale; — in quel modo, mio caro, che da un pezzo d'oro si conosce tutto ciò che è aureo, e si distingue la modificazione, dipendente dalla parola e puramente nominale, dall'oro che è reale; — in quel modo, mio caro, che da una forbice si conosce tutto ciò che è ferreo, e si distingue la modificazione, prodotta dalla parola e solamente nominale, dal ferro che e reale, — di tal fatta è il principio (mediante il quale si conosce tutto e che volevo insegnarti) ».

Qui ci accostiamo ad Aristotele, il quale, come si sa, prende solitamente per esempio di causa materiale il bronzo di cui è fatta la statua, mentre il disegno ne è la causa

---

il primissimo. — Del resto, *brahman* (dalla √ *barh-*) significa quello che cresce (confronta *bṛhant*), che si completa, che si sviluppa.

(13) Vedi *g'a-la-an* di *C'hāndogya*, III, 14, 1, p. 201, secondo il comento di Çaṅkara; cfr. *Brahmas*, I, 1, 2, ibique, Çaṅkara.

(14) *C'hand.*, VI, 1, 4 6, p. 284-6. Questo è il passo contemplato da *Brahmas*, II, 1, 14; è imitato dalla *Sarva*, p. 401-2, che fa vedere il contrasto tra il *brahman* in sè e il *brahman* nell'universo, l'uno *suvarṅaghaṅavat*, l'altro *mṛdvikāreshu mṛd-iva*, ecc.

formale e l'artefice ne è la causa efficiente. Non ce ne scostiamo neppure nell'esempio del filo di cui è composta la tela, frequentissimo presso i comentatori, ed a cui le *upanishadas* diedero occasione ripetendo continuamente che l'universo è *tramato* e *tessuto* su Dio (15). Presso a poco lo stesso vogliono dire quei passi giusta i quali il mondo è imperniato in Dio come i raggi di una ruota nel loro centro (16), e in generale quelli giusta i quali Dio è sostegno e fondamento su cui poggiano ed in cui si concentrano tutte le creature (17), mentre egli non istà sopra alcuna base (18), ma in e sopra se stesso (19); si tratta sempre dell' immanenza attuale di Dio nel mondo, della materia che sta sotto a tutta la natura.

Ma questo, dicemmo, non è che il secondo momento della materia; perciò nelle *upanishadas* ricorrono frequenti anche gli esempi a spiegare il primo ed il terzo momento; il primo, in cui Dio è l' utero e la fonte (*bhūtayoni* della *Muṅḋaka*) dalla quale escono gli elementi, gli Dei, i mondi, ecc., come rampolli dalla radice, come raggi dal sole o scintille dal fuoco, o, per adottar un'immagine che fu prima adottata dal Vedāntasāra, come la tela dal ragno;

---

(15) *Bṛhad.*, III, 6, 1, p. 607, ss., III, 8, 3-8, p. 624, ss. — *Muṅḋ.*, II, 2, 5, p. 298, al quale cfr. *Brahmas*, 1, 3, 1-7. — *Nārāyaṅa* alla *Çiras-up.*, pag. 6, spiega bene *yasmin idam sarvam otam protam*, aggiungendo: come un panno nei fili tirati orizzontalmente e perpendicolarmente.

(16) *C'hānd.*, VII, 15, 1, p. 505. *Kaushit.*, III, 8, p. 99-100. *Praçna*, II, 6, p. 181, e VI, 6, 254-5. *Bṛhad.*, II, 5, 15, p. 487-8. — Cfr. l'*Atharva*, X, 8, 34. — La stessa immagine applicata ad altro argomento, *Muṅḋaka*, II, 2, 6, p. 299-300; la stessa immagine, ma già complicata con le idee della scuola *sāṅkhya*, in *Çvetāçv.*, I, 4, pag. 283-4.

(17) Numerose sono le frasi per le quali in Dio tutti i mondi e le creature sono *pratisht'hita*, *nihita*, *çrita* o *upāçrita* (per es. *Kat'ha*, II, 2, 5, 9), ecc.

(18) È un'*ālambana* (*Kat'ha*, I, 2, 17, p. 103) che è *nirālamba*.

(19) *C'hand.*, VII, 24, 1, p. 518-9; *Maitrī*, II, 4, p. 21; VI, 28, p. 154; VI, 38, p. 194.

il terzo momento, in cui Dio è ultimo rifugio, al di là del quale non si può andare, e nel quale tutto si confonde e si perde, come i succhi dei fiori nel miele, o come le onde nel mare (20).

La distinzione di tre periodi per la materia, e in conseguenza per Dio, cioè l'emanazione, l'inerenza e l'assorbimento, era talmente importante che n'è poi derivata più tardi per Dio una triplice denominazione e quindi nella moderna teologia *brahmanica* ebbe luogo la trinità, a tutti nota, di Brahmā, Vishṅu e Çiva; il creatore, il conservatore, il distruttore.

Essendo la materia prima l'elemento indistruttibile di tutto, Dio deve anche avere gli attributi della materia in questo senso generalissimo; ed infatti:

A. — La materia non si può definire senza la forma, ed insieme non si può intendere che in opposizione alla forma; la materia, si dice, è in ogni cosa quello che sta *sotto*, *dietro* o *dentro* la forma; quindi la materia finisce per confondersi col soggetto che riceve gli attributi dei grammatici, colla sostanza rivestita dalle qualità secondo i logici, collo ὑποκείμενον o substrato di Aristotile, col *noumeno* che Kant distingue dal fenomeno. Così appunto il brahman; esso è quello che manda fuori *i nomi e le forme*

---

(20) Da lui escono dei, mondi, ecc. (*Praçna*, 6, 4. *Muṅḋaka*, II, 1, per intero. *C'hāndogya*, VII, 26, 1, p. 525, *ātmata eva idam sarvam*. *Maitrî*, VI, 32, pag. 169-70), come rampolli dalla radice, raggi dal sole o scintille dal fuoco, *Maitrî*, VI, 31, p. 169; per le scintille dal fuoco, aggiungi *Muṅḋ.*, II, 1, 1. *Kaush.*, III, 3, p. 85, e IV, 20, p. 122. *Bṛhad.*, II, 4, 20, p. 372-3, e II, 4, 10, p. 455-7. *Maitrî*, VI, 32, p. 170-2, su cui *Brahmas*, I, 1, 3, per i rampolli dalla radice, aggiungi *C'hand.*, VI, 12, p. 451-3; cfr. *Bṛhd.*, III, 9, 28, p. 672-6; come tela dal ragno, *Muṅḋ.*, I, 1, 7, p. 269. *Bṛhad*, II, 4, 20, p. 372. *Çvetaçv.*, VI, 10, p. 364; cfr. *Vedāntasāra*, 31, p. 65, ed. Poley. È ultimo rifugio in cui tutto entra (cfr. *samvarga* nella *C'hānd.*, *ekāyana* dalla *Bṛhad*, *parāyaṅa*, passim. *parāgatis* della *Kat'ha*); come le onde nel mare, *Bṛhad.*, II, 4, 11, p. 458, *C'hānd.*, VI, 10, 1, p. 447. *Praçna*, VI, 5, a cui rassomiglia *Muṅḋ.* III, 2, 8; come i succhi nel miele, *C'hānd.*, VI, 9, 1-2, p. 444-5.

e insieme si tiene dentro ad essi (21); per conseguenza egli li genera (22), ma insieme egli stesso è senza nome nè forma (23); egli è informe (24), purissimo (25), sottilissimo (26), — ossia senza odore, nè sapore, nè colore ecc. (27); i trattati ed i comenti posteriori alle *upanishadas* lo chiamano quello *senza attributi* (*anupāhita* o *nirupādhika*), Ma già nella *Maitrī* e nella *Çvetaçvatara* è detto *senza qualità* (28), ed una delle definizioni più frequenti di Yāg'navalkya e più ripetuta di poi (29), e conforme al sentimento generale delle *upanishadas* che mettono il brahman fuori dei contrari (*nirdvandva*), si è ch'egli non è *nè così nè così*, o in altri termini che è l'indefinibile; diffatti ogni definizione, dicono i logici, si fa indicando il genere prossimo e la differenza specifica del definito; ora ciò che non ha qualità, non può aver differenza; di lui si può dir soltanto colla *Katha* ch'*egli è* (30), egli

---

(21) *C'hānd.*, VIII, 14, 1, p. 663; non tradurre come Rāg'endralāla, ma vedi piuttosto il diz. di Piet.

(22) *Muṅḍ.*, I, 1, 9, pag. 271.

(23) Cfr. le già citate *Praçna*, VI, 5, e *Muṅḍ.*, III, 2, 8.

(24) *nirūpākhyaṁ*, *Maitrī*, VI, 7, p. 98 — *amūrttas*, *Muṅḍ.*, II, 1, 2, p. 286. Cfr. *Bṛhad.*, II, 3, p. 416, ss.

(25) *Muṅḍ.*, I, 1, 6, p. 268, e II, 1, 2, p. 287. *Içā*, 8, p. 14. *Maitrī*, II, 4, p. 20; VI, 31, p. 167; VI, 28, p. 153.

(26) *Muṅḍ.*, II, 2, 2, p. 295, *aṅubhyo'ṅu.*

(27) *Bṛhad.*, III, 8, 8, 627, *arasam, agandham*, ecc. - *Kat'ha*, I, 3, 15, pag. 119, *açabdam, asparçam, arūpam, avyayam tathā, 'rasan-nityam, agandhavat-c'a* — cfr. *Atma*, III, p. 301, e *Brahmas*, III, 3, 23; cfr. MBh., XI, 7391.

(28) *Maitrī*, II, 4, pag. 20, adottando la lezione *uparisht'has guṅeshu, nirguṅa*, qualche volta nella parte più recente di questa *up.*, e spesso nella *Çvetaçv.* — Sebbene non sia un'*upan.*, citiamo MBh., XI, 6921; *ātmā kshetrag'na ity-uktah samyuktah prākṛtairguṅaih*; *tair-eva-tu-vinirmuktah paramātmā-ity-udāhṛtas.*

(29) *Bṛhad.*, II, 3, 6, pag. 435; *atha atas ādeça na-iti na-iti* (contemplato da Brahmasūtra, III, 2, 22, ss.): aggiungi, ibid., III, 9, 26, p. 668; IV, 2, 4, p. 701-2; IV, 4, 22, p. 909; IV, 5, 15, p. 930.

(30) II, 3, 12-13, pag. 153-4.

è il generalissimo, il genere supremo, che, secondo l'espressione della *Muṅḍaka, non appartiene ad alcuna famiglia o razza* (31).

B. — La sostanza è realtà rispetto alle qualità che la nascondono, la materia è la verità opposta alla forma che la ricopre; perciò Dio riguardo all'universo *è ciò che è* rispetto a quello che pare; Dio è il τὸ ὄντως ὄν di Platone, il τὸ τί ἦν εἶναι di Aristotele, il vero essere, il solo essere (*sadeva*) (32); il suo nome, o come dice la *Bṛhad*, la sua *upanishad, è realtà* (33), anzi *realtà della realtà* (34); fuori di Dio tutto è, se vogliamo far nostro il linguaggio di Aruṅi con Çvetaketu, modificazione prodotta dal linguaggio e puramente nominale.

C. — Non essendo soggetto alla categoria di qualità, il *brahman*, il primo elemento, non è nemmeno soggetto a quelle di quantità, di tempo, e di spazio; in tutte tre queste categorie egli è infinito, senza principio nè fine (35). Infatti ciò che non ha qualità non può avere differenze (36); egli è *qui come là, oggi come ieri* (37);

---

(31) *agotram, avarṅam*, I, 1, 6, pag. 267; è questo che vuol dire il *vrātyas* della *Praçna*, II, 11, pag. 184?

(32) *C'hand.*, VI, 2, 1, pag. 387.

(33) *C'hand.*, VIII, 3, 4, pag. 548; *tasya ha vā etasya brahmaṅo nāma satyam iti. Bṛhad*, V, 4, 1, 973, *satyam brahma iti*; cfr. il già citato passo della *Taitt. satyam, g'nānam, anantam brahma*, ecc.

(34) *Bṛhad.*, II, 3, 6, pag. 437-8, suo *nāmadheyam* è *satyasya* (cioè, qui, dei *prāṅās*) *satyam;* II, 4, 20, p. 373-4, sua *upanishad* è *satyasya* (cioè dei *prāṅās*) *satyam; Maitrî*, VI, 32, attinge alla *Bṛhad.* Qui è considerato piuttosto come quello da cui emanano le anime.

(35) *anādy-ananta*, *Kat'ha*, I, 3, 15, p. 119. — cfr. *aparimitas. Maitrî*, VI, 17, pag. 126.

(36) *Kat'ha*, II, 1, 14-15, p. 131-2; cfr. *Taittirîya*, II, 7, p. 102, dove è da consultare la traduzione di Röer.

(37) *Kat'ha*, II, 1, 10, p. 129; II, 1, 13, p. 131; quest' ultimo attributo era in origine applicato al sole, perchè viene tutti i giorni; vedi infatti *Bṛhad*, II, 5, 23, pag. 320.

non potendo essere differente, egli non può essere nè molteplice, nè mutabile; ossia, sebbene sia tutto, pure non è che uno (38); e sebbene tutto si trasformi e si muova, egli è sempre identico ed immoto (39), non ha nè prima nè poi (40). — Quanto alla terza categoria, vogliono precisamente che il *brahman* abbia la natura dello spazio, il quale si trova dietro a tutte le qualità (41), eppure non ha per sè stesso alcuna qualità sensibile (epperciò Kant non credette che esistesse fuori del nostro pensiero, ma fosse soltanto un nostro modo di vedere le cose), e che come lo spazio sia infinito; il *brahman* è onnipresente (42), quindi è dentro e fuori di tutto, senza però avere un dentro nè un fuori di lui (43); il *brahman* circonda o meglio penetra ed invade tutto (44), non già (per usar un' immagine del comentatore Nārāyana, p. 57), come olio od altro liquido che s' infiltra, s' insinua, per così dire, tra le fessure e gl'interstizî delle cose, ma è anche dove sono le cose; non è aderente, ma inerente; non è egli nelle cose, ma le cose in lui, come i corpi nello spazio; egli riempie l'universo per modo che (appunto come Kant diceva dello spazio) quando si togliesse tutto, egli resterebbe pur sempre dap-

---

(38) *Īça*, 7, p. 14. *Muṅḍaka*, II, 2, 5, p. 299. *Bṛhad.*, VI, 4, 19, p. 888-9. *Kat'ha*, II, 1, 11, p. 130.

(39) *Pāssim sthīras, dhruvas, ac'ālas*, ecc. Che non nasce e non muore (vedi più sotto la nota).

(40) *apūrvam, anaparam, Bṛhad.*, II, 5, 19, pag. 502.

(41) Vedi il succitato passo della *C'hānd.*, *ākāço vai nāmarūpayor nirvahitā.*

(42) *C'hānd.*, VII, 25, 1-2, p. 521-3; simile a questo è *Muṅḍ.*, II, 2, 11; vedi pure *Maitrī*, VI, 17, pag. 125-6 — Confronta *pradiço'nu sarvās*, più sotto.

(43) *Muṅḍ.* II, 1, 2, p. 286. *Īçā*, 5, p. 12. *Jāg'nikī*, XI, 5, p. 824. *Maitrī*, V, 2, p. 76. Ed al contrario *Bṛhad*, II, 5, 19, p. 502. III, 8, 8, p. 628, IV, 5, 13, p. 928.

(44) *C'hānd.*, III, 14, 2, p. 206, e 4, p. 208; invece di *abhyātta* abbiamo la lezione *abhyāpta*, nel *Çat. Bṛ.*, X, 6, 3, 2, da cui è presa *Çaṅḍilya-vidya.*

pertutto (45). Questa natura del *brahman* di essere il mondo, ed insieme di non esser soggetto alle condizioni mondane di qualità e quantità, di tempo e spazio, è espresso dalle *upanishadas* dicendo ch'egli è un *ponte* che i contrarî non passano, ossia che serve di limite e di centro insieme al quale mettono capo e dal quale si separano i mondi più diversi (46).

Non bisogna però credere che nelle *upanishadas* possiamo trovar di spesso questi concetti metafisici in tutta la loro chiarezza; a mala pena si trovano in qualche capitolo: la lingua filosofica non era formata, e per esempio gli astratti *molteplicità, differenzialità* e simili non li vedo che in una *upanishad* non molto antica, la *Maitrī* (p. 47-71); le altre preferiscono sempre l'esempio alla esposizione di un'idea generale, ed è specialmente dai loro esempi che si riesce a comprenderle. Ora è evidente che gli esempi addotti più sopra per far intendere cosa sia la materia non ci servono, perchè, per esempio, nella statua di bronzo, nel vaso di creta e nel panno di filo, oltre la forma nel suo senso più stretto, cioè la forma plastica, il disegno, bisogna togliere ancora il colore, la resistenza, ecc., ecc., che tutti fanno parte della forma nel suo senso metafisico; ma, tolta la forma tutta, la materia *non si sente* più che cosa sia; di qui la tendenza delle *upanishadas* a cercare degli esempi dai quali si intendesse meglio che il *brahman* è la sostanza *omnipresente* ed insieme *non appa-*

---

(45) *Bṛhad*, II, 1, 5, p. 339 — *Kaush.* IV, 8, p. 111, e il passo analogo di *C'hānd.* III, 12, 9, p. 186-7, spiegati da *Bṛhad.* V, 1, 1, p. 948-61; sul senso primitivo di questo passo v. più sotto la nota ad Av. X, 8. Cfr. *Brahmavindu*, 13, p. 19.

(46) Sul *brahman* come *setus*, v. *C'hānd.* VIII, 4, p. 550, ss. (alla seconda parte cfr. *Bṛhad.* IV, 3, 22. p. 792-5); *Bṛhad.* IV, 4, 22, p. 897; *Maitrī*, VII, 7, p. 202. — Vedi Brahmasūtra, III, 2, 31-2; cfr. ib. I, 3, 1. — Un altro senso ha il *setus* di *Muṅḋ.* II, 2, 5, p. 299, e di *Kat'hā*, I, 3, 2, p. 110. — Cfr. *Kāsht'ha* di *Kat'ha*, I, 3, 11, p. 116, che si può tradurre colla frequente espressione delle *up. yasmāt na param kinc'id asti.*

rente (47). Intanto gli esempi che lo dimostrano onnipresente sono frequenti ed espressivi, tali sono quelli che ci rappresentano il *brahman*, come colui che fra gli Dei è *Brahmā*, tra gli uccelli è l'aquila (48) ecc., oppure come il calore del fuoco ed il gusto dell'acqua (49), o come l'opera delle mani ed il moto dei piedi, la forza del fulmine e la luce delle costellazioni (50); ma secondo queste e simili descrizioni, se Dio è presente in tutte le cose, egli è però indicato come il meglio in ogni cosa, il principale, l'*essenza*, piuttosto che qual materia e sostanza loro. Un po' meno poetiche, ma già un po' più filosofiche, sono le immagini presentate da Aruṅi a Çvetaketu, delle quali una almeno (51) merita di esser citata: « Portami un frutto dell'albero *Nyagrodha*. — Eccolo, o venerabile. — Aprilo. — Eccolo aperto, o venerabile. — Cosa ci vedi? — Questi minutissimi semi, o venerabile. — Aprine uno, mio caro. — Eccolo aperto, o venerabile. — Ora cosa ci vedi? — Nulla, o venerabile. — (Allora) il padre gli disse: — In questa cosa tanto sottile che tu non la puoi vedere, mio caro, ci sta tuttavia un gigantesco albero *Nyagrodha* ». — Qui l'invisibilità del germe da cui si sviluppa e quasi emana l'albero, come da Dio il mondo, serve già bene a farci comprendere il *brahman*; ma lascia fuori il carattere dell'onnipresenza e non ci fa conoscere tanto la *sostanza* del mondo quanto la forza latente, l'energia in potenza da cui deriva. Infino la similitudine che meglio si accosta

---

(47) *vyāpako'liñga eva c'a* della *Kat'ha*, II, 3, 8, p. 149.

(48) *Yāg'nikī*, X, 1, 4, p. 804, preso dal Ṛk. X, 96, 6 = *Taitt.* S. III, 4, 11, 1. — Cfr. il famoso verso della *Bhag. Gītā*, che fra i *munayas* egli è Kapila, ecc.

(49) *Maitrī*, VI, 31, p. 167; cfr. Çvet. I, 15, p. 307; cfr. *Dhyānavindu*, 7-8 (dove Weber annota: cfr. *Yogātattva*, v. 8. *Brahmop.* v. 15, e *Ind. Stud.* I, 424, 425 nota); cfr. *Kaivalya*, 10.

(50) *Taitt.* III, 10, 1-2, p. 134-5. — Cfr. *Prāçna*, II, 8, p. 182. A quest'ultimo passo cfr. che è il profumo per le *apsarasas*, l'offerta pei padri, la *māyā* pei demoni, *Çat. Br.* X, 5, 2, 20.

(51) *C'hānd.* VI, 12, p. 451, ss.

al soggetto è quella che Aruṅi adopera nella continuazione dello stesso dialogo (52): « Metti questo sale nell'acqua e presentati a me domattina (quando sarà disciolto). — Egli fece così. — (Il padre allora) gli disse: Mio caro, prendi il sale che ieri sera hai messo nell'acqua. — Allora tastò (con le mani nell'acqua), ma non lo trovò, perchè era disciolto. — Mio caro, assaggia il fondo di quest'acqua; com'è? — È salato. — Assaggia a metà; com'è? — È salato. — Assaggia alla superficie; com'è? — Salato. — Getta via (l'acqua) e poi torna da me (53). — Così fece (e disse al padre): Questo sale esiste sempre (sebbene io non lo veda e non lo tocchi). — Il padre gli disse: Nello stesso modo tu non vedi l'ente, sebbene esso sia qui » (54). L'esempio è calzante, perchè il sale sciolto è appunto presente in tutta l'acqua (sebbene non sia l'acqua) ed invisibile (sebbene gustabile): infatti, oltre che Aruṅi col figlio Çvetaketu, lo adopera anche Yāg'navalkya colla moglie Maitreyī (55). Da questo forse fu suggerita ad una *upanishad* molto posteriore (56) la similitudine dell'olio di cui è pregno ed imbevuto il sesamo, e che pure è senza

---

(52) *C'hānd.* VI, 13, p. 453, ss.

(53) *Abhi-pra-asya* (Cfr. diz. Piet. ad v.) — *enad, atha mā upāsīdathā* è completamente frainteso da Rāg'endra, sebbene Çaṅkara avesse potuto istradarlo; il comento di Çaṅkara e poi anche il confronto col *mā upasīdathā* del principio del capo. Ora abbiamo la trad. giusta in M. Müller, *Upan.* I, p. 105.

(54) Non oso cambiare la traduzione, per non mettermi contro Çaṅkara e Rāg'endralāla, ma a me pare che *sat* potrebbe non riferirsi all'ente, e che del *Verily, such is the case with the truth* non ci sia ombra nel testo; perciò la traduzione potrebbe essere anche: « Il padre gli disse: sebbene tu non veda che esso *(sale)* c'è, pure certamente c'è. »

(55) *Bṛad,* II, 4, 12, p. 162-4, che non è perfettamente eguale, sebbene lo faccia credere la trad. di Röer, a IV, 5, 13, p. 927. Unisci *Maitrī,* VI, 35, p. 187 e VII, 11, p. 215. Cfr. *Kat'ha,* II, 1, 4, p. 132 e *Bṛad,* IV, 3, 32, p. 814, *salila* (nominativo o locativo?); cfr. comenta al Brahmasūtra, III, 2, 16.

(56) *Çiras,* 4, p. 5. Cfr. *Dhyānavindu,* 9.

forma (*çāntarūpa*) ed invisibile se il sesamo non si pesta. Se avessero solamente sospettato la chimica, quanti esempi di questo genere non ci avrebbero dati! Intanto quelli che come me sono troppo corrivi ai paragoni, vedano un po'come i cervelli umani si rassomigliano, e come i pensieri (profondi per allora) dei bramini, che vivevano al tempo e nel paese dei Kurupan'c'āla e dei Kāçivideha possono incontrarsi colle spiritose fandonie di un giornale parigino (57): « *Un joli mot d'enfant cité par M.r Louis Ratisbonne, dans sa chronique du dimanche à L' Opinion nationale. — On dit que Dieu est partout, comment cela se peut-il? - demandait le plus jeune - puisqu'on ne le voit nulle part. — Je vais te l'expliquer - dit l'autre. - Figure-toi un verre d'eau sucrée où le sucre est fondu* ». E poi andate a difendere la proprietà letteraria!

Ma Dio non è soltanto la materia prima; esso è anche lo spirito primitivo; o meglio, per tenerci ad un concetto della materia più generale ed elevato, esso è anche la materia spirituale; egli è quello da cui non emanano solo i corpi, ma anche le anime, non soltanto i sensibili ma anche i senzienti (58) e i loro sensi (59). Cioè diciamo che oltre ad essere la fonte da cui zampillano ed il fuoco da cui scintillano le creature, egli è anche la loro vita. Esse sono uscite da lui solo ed egli è entrato in loro tutte; senza corpo, dice la *Katha* (60), egli si trova in tutti i corpi. Qui si potrebbero moltiplicare le citazioni; ma piuttosto importa far notare in che senso si debba prendere qui la parola anima; non si voleva già che Dio fosse presente soltanto nella ragione umana, come opinò Platone, perchè le idee sono conoscibili soltanto colla ragione; o

---

(57) *Temps*, Luglio, 1875.

(58) Confronta il comento a *Brahmas*, II, 3, 17.

(59) Ai passi già citati indietro, specialm. nella nota 20, confronta, per la generazione dei *prāṅās* dall'anima, *Brahmas*, II, 4, 1-4.

(60) I, 2, 22, p. 107, *açarîram çarîreshu*. Cfr. *Maitrî*, II, 7, p. 37, e V, 2. p. 76.

che fosse nell'anima intera, ma che soltanto l'anima dell'uomo partecipasse della natura divina e fosse fatta, secondo l'espressione della Bibbia, ad immagine di Dio; per gli Indiani Dio è invece in tutto ciò che vive; ciò si potrebbe provare con molti documenti e per esempio col passo διαθρυλούμενον della *Bṛhad* (61), di cui Çankara e gli altri comentatori menano tanto scalpore, e che definisce l'anima come quella che sta in tutti gli esseri, siano la terra e le acque, siano l'occhio e la mente, — che è la reggitrice interna di tutti gli esseri (62), — e di cui tutti gli esseri sono corpi. Ma preferisco tradurre un capo negletto della *Sarvasāra* (63), originale pel suo tempo, e che può piacere insieme ad un filosofo spiritualista e ad un naturalista che parteggí per la teoria dell'evoluzione: — « Chi conosce la più alta manifestazione dell'anima divina, ottiene maggior riputazione. (Chi riconosce l'anima) nelle erbe, nelle piante e in tutti gli animali, ne conosce la maggior manifestazione; imperocchè nelle erbe e nelle piante vediamo il succo vitale, e negli animali la sensibilità. — Ma negli animali l'anima è più manifesta, perchè in questi vi è anche il succo vitale e non la sensibilità in quelle. — Ma nell'uomo l'anima è più manifesta, perchè esso è il più dotato di cognizione, sa di cosa parla e cosa vede, pensa alla domane, pensa a questo mondo ed a quell'altro, e, così dotato, mediante le opere di un mortale aspira ad ottenere l'immortalità. — Invece le altre, le bestie, non conoscono che la fame e la sete; non dicono

(61) III, 7, 1, ss. p. 611, ss.; su questo passo vedi *Brahmasūtra*, I, 2, 18-20. — Confronta *Bṛhad*, II, 5, 1-15, p. 477, ss. dove l'*ātmā* e *brahman* costituisce pure tutti i *purusha* oggettivi e soggettivi; e il dialogo di *Gārgya* con *Ag'ātaçatru* (nella *Kaush.*, IV, e nella *Bṛhad*, II, 1) pel quale il *brahman* è il *purusha* in tutti i regni *adhidaivatam* e *adhyātmam*.

(62) Dell'*antaryāmī* cfr. la definizione in *Sarvop.* p. 393, 400, ed. Calc. (da non confondere colla *Sarvasāra-up*).

(63) In *Ait. ār.*, II, 3, 2, p. 216; cfr. la definizione di *Kūtasṭ'ha* nella *Sarva-up.*, pag. 400.

e non vedono cosa che sappiamo; non sanno della domane, non di questo e dell'altro mondo; queste sono così (ignoranti), perchè la nascita (in ogni generazione) è conforme al sapere (della generazione antecedente).» — Qui, e spesso altrove, lo stile delle *upanishadas* è poco differente da quello di Macé, nella sua famosa *Storia di un boccone di pane* (c. X): « Il nostro corpo è davvero un tempio in cui Dio risiede, non già inerte, e sottraendo ad ogni sguardo la sua presenza, ma vivo e senza tregua operoso, vigilante per noi al compimento misterioso delle eterne leggi che guidano il sole nel cielo e fanno serpeggiare il chimo nell'intestino. » Similmente per le *upanishadas egli è il sentimento tra le creature insensibili*, che a tutte le creature distribuisce le opere ed i piaceri (64).

Degli attributi del *brahman* come anima dell'universo questo occorre notare per ora: che, per vivificare la natura, il *brahman* deve penetrarla tutta; se lo abbiamo visto come materia onnipresente nello spazio, qui lo vediamo come anima onnipresente nella materia (65); egli è disteso (66) e suddiviso (67) all'infinito per riempire i mondi (68).

Riassumendo, i due principii esposti finora sono questi: 1° L'anima è Dio: 2° Dio è tutto, è la materia e insieme

---

(64) *Kat'ha*, II, 2, 13, p. 141, in parte simile a *Çvetaçv.*, VI, 13, p. 366; cfr. *Īçā*, 8, p. 15.

(65) Sull' universo penetrato dall' anima, vedi *C'hānd.*, III, 14, 2, p. 206, e 4, p. 208, *sarvam idam abhyāttas*, variante di *Çat. Br.*, X, 6, 3, 2, *sarvam idam abhyāptam (ātmānam)*. – *Bṛhad.*, II, 5, 18, p. 500: *na enena kiñc'ana-anāvṛtam, na enena kiñc'ana asamvṛtam*. — Cfr. il principio stesso dell'*Īçā: Īçā-vāsyam idam sarvam* (cfr. la traduzione di Röer).

(66) Vedi nell'*Aitar.*, I, 3, 13, p. 201, il *brahma tatam*.

(67) *vibhu*, p. es. *Kat'ha*, I, 2, 22, p. 107 = II, 1, 4, p. 126; che tale sia il senso di *vibhu*, lo puoi veder chiaro da *Praçna*, III, 12, p. 195, *vibhutvam.... pañc'adhā* (la divisione del respiro in cinque, di cui nel primo capitolo) e Sarvasāra in *Ait. ār.*, II, 1, 7, 1, *atha-ato vibhūtayo'sya purushasya*.

(68) *Maitrī*, VI, 26, p. 147; *aparimitadhā... ātmānam vibhag'ya pūrayati-imān-lokām*.

l'anima del mondo. Di qui deriva un terzo dogma, logicamente posteriore, ma pel *vedānta* egualmente essenziale: L'anima è tutto (69). Questa relazione logica è riassunta dalla risposta che, secondo Kaushītaki (I, 6) dovrà fare il defunto a *Brahmā* quando gli domanderà conto dell'esser suo: « Tu sei l'anima di tutte le creature; ciò che tu sei, io sono; ..... io sono l'universo »; e nella scienza che secondo la *Bṛhad* (70) l' uomo deve imparare da *Brhamā* dicendo *come lui*: « Io sono l'universo ». Il saggio, dopo aver visto il *brahman* in sè stesso (71), vede tutte le creature in sè stesso, e sè stesso in ogni cosa (72). Insomma, sulla natura divina dell' anima è fondato l' altro dogma capitale delle *upanishadas* e del *vedānta*, cioè la natura intelligente dell'universo; tutto è emanazione e sviluppo dell'intelligenza (73).

Ma con questa teoria dell'essere, come si spiega il divenire? Dato questo περὶ τοῦ ὄντος, cosa può essere il περὶ φύσεως o περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς? Se tutto è Dio eterno, che cosa sono le cose che nascono e che muoiono? Se tutto è Dio assoluto ed immutabile, donde viene il mondo, labirinto di relazioni che mutano continuamente? Se il Dio è quello di Parmenide, il mondo non può più esser

(69) Il *tutto* è detto indifferentemente dell'*ātmān* e del *brahman* e del *purusha;* onde invece del *sarvam khalu idam brahma* e simili, veduti indietro (nota 10), puoi trovare il *purusha eva idam sarvam* di *Çvet.*, III, 15, p. 331, o il *purūsha eva idam viçvam* di *Muṅḍ.*, II, 1, 10, p. 293, o *viçvam eva idam purushas* di *Yāg'nikī*, XI, 1, 2, p. 823 — Cfr. passi come *Sarvam tam parādāt yo'nyatra-ātmanah sarvam veda* di *Bṛhad.*, II, 4, 6, p. 451-2, ecc.

(70) II, 4, 9-10, p. 195, ss. — Cfr. *C'hānd.*, VII, 25, 1, p. 522: *aham eva idam sarvam iti.*

(71) *tam ātmastham.... anupaçyanti dhīrās*, *Khat'ha*, II, 2, 12, p. 140 — *Çvet.*, VI, 12, p. 366.

(72) *Īça*, 6-7, pag. 13-14.

(73) Per le *upanish.*, vedi specialmente *Aitareya*, III, 6, 2-3, pag. 236, ss.: per il *vedānta* tutto il primo capitolo del *Brahmasūtra*, ibique *Ç*.

quello di Eraclito. Esaminiamo brevemente anche questo lato del problema. La cosmologia delle *upanishadas* risponde perfettamente alla loro teologia; in fondo, se vogliamo tener conto dello spirito più che della lettera, la loro teoria *de generatione* consiste nel disporre gli attributi di Dio secondo una successione cronologica; il mondo è Dio nel tempo. Infatti:

A. — In principio tutto l'universo non era che Dio, non era che anima, non era che puro ente (74); così la *C'hāndogya*, l'*Aitareya* e la *Bṛhadārańyaka*. Sarebbe forse comodo, ma non sarebbe coscienzioso, dimenticare qui il dissenso della *Taittirīya* (75): « Intorno a questo (cioè alla creazione) vi è un verso che dice: In principio tutto questo era non-ente; di qui nacque l'ente ». Qui pare che si tratti di eresia manifesta in un codice che pure è considerato come fonte, e fonte autorevole, del *vedānta;* e che fosse un'eresia lo sappiamo dalla dichiarazione espressa di una fra le *upanishadas* più antiche; Aruṅi, infatti, dice al figlio (76): « Intorno a ciò alcuni dicono che in principio (tutto) questo (che vediamo) fu soltanto non-ente, unico, senza secondo; ma, o mio caro, egli disse, come mai ciò potrebbe essere? in che modo da ciò che non è potrebbe derivare ciò che è? ma (dunque) in principio l'universo fu soltanto ente ». Çañkara pretende, nel suo comento alla

(74) *C'hand.*, VI, 2, 1, p. 387: *sad-eva* (dove l'*eva* si riferisce a *sad*, malgrado l'opinione di Çañkara, e così significa *puro ente* αὐτὸ τὸ ὄν, ὄν καθαρόν; cfr. il senso di *brahma eva* in *Bṛhad*, IV, 4, 6 e 7, p. 857-872) *somya-idam-agra āsīd*, *ekam-eva-advitīyam* — *Aitareya*, I, 1, 1, p. 168-70: *ātmā vā idam eka eva-agra āsīt, na-anyat-kiṅc'ana mishat* (Röer, *active or non active;* meglio Müller, *blinking i. e. living*). *Bṛhad.*, I, 4, 1, p. 125: *ātmā eva-idam-agra āsīt purushavidhah, so'nuvīksya na-anyad ātmano'paçyat*, quasi = I, 4, 17, p. 257; ibid., I, 4, 10, p. 198 = I, 4, 11, pag. 235: *brahma vā idam-agra āsīt.* — *Maitrī*, VI, 17, p. 125: *brahma ha vā idam-agra āsīt.* — Nelle *upan.* e nel *Çat. Bṛ.* è poi frequente la frase: « In principio non c'era che *Prag'apāti.* »

(75) II, 6-7, p. 98-9.

(76) *C'hānd.*, VI, 2, 1-2, p. 389-94.

Taittirīya, che questa *upanishad* abbia voluto dire soltanto: In principio il mondo non esisteva come ora, non aveva ancora forma alcuna. L'asserzione di Çañkara ci è naturalmente sospetta, perchè più che filologo egli è dottore, e vuole ad ogni costo che i testi sacri vadano d'accordo; tuttavia può essere veramente che nella *Taittirīya* non si affermi la preesistenza del non-ente assoluto, combattuto dalla *C'hāndogya* e difeso dai buddisti; infatti l'interpretazione suggerita da Çañkara si troverebbe nella *Bṛhad* (77): « In quel tempo l'universo era ancora inviluppato (come un albero nel suo germe) »; l'ente ed il non-ente possono avere parecchi sensi differenti dal senso che noi diamo loro, e significare, come avremo occasione di vedere, il visibile e l'invisibile; in questo caso la *Taittirīya* verrebbe ancora a dire che in principio esisteva soltanto il *brahman* invisibile; d'altronde bisogna notare che la *Taittirīya* sembra citare quel verso col solo scopo di giustificare una storpia etimologia (*sukṛtam* = *sva-kṛtam*), e che in tutto il resto è perfettamente d'accordo colla teoria *vedānta*.

B. — Dio sentì noia o paura di star solo (78); — quindi provò desiderio di nascere e moltiplicarsi (79); — quindi, colla sola forza del suo pensiero (80), emise, me-

(77) I, 4, 7, p. 152; cfr. I, 2, 1, p. 26, dove *mṛtyūnā āvṛtam* si accosta probabilmente al senso dell'*avyākṛta*.

(78) *Paura: Bṛhad*, I, 4, 2, p. 130-1; cui aggiungi *Taitt.* II, 6-7, p. 102-3, quasi = *Kat'hā*, II, 3, 3, p. 146 (cfr. *ib.* 2, *mahad bhayam*); — *noia; Bṛhad*, I, 4, 3, p. 137; aggiungi *Maitrī*, II, 6, p. 25. — Un altro motivo per la creazione: *Bṛahd*, I, 4. 11, p. 235, *tad-ekam san na vyabhavat.*

(79) *Bṛhad*, I, 4, 17, p. 257-8; cfr. ib., I, 4, 3, p. 137; — ma sopratutto *Ç'hānd,* VI, 2, 3, p. 398, *Praçna*, I, 4, p. 164. *Tāitt.* II, 6, p. 87-9. — Vedi il *Brahmas,* I, 1, 5, 18.

(80) La *Taitt. loc. cit.*, p. 89 adopera l'espressione *sa tapo 'tapyata*, espressione vedica, la quale ricorda ancora il calore primitivo che ha fecondato le acque (cfr. Aitar. I, 3, 2, p. I91) od il calore che vivifica l'ovo (cfr. *yat'hāñilam* in *Ait. up.*, I, 1) 4, p. 180); ma *tapas* oltre che calore venne poi a significar devozione già nel veda stesso, e nelle *upan.* prende significato an-

glio emanò (*asṛg'ata*), se questo verbo si potesse fare transitivo, tutto quanto l'universo (81). Naturalmente non lo emise tutto in una volta e quale è ora; il primo capitolo dell'*Aitareya,* il primo della *Bṛhad*, e soprattutto il sesto della *C'hāndogya*, si provano a descriverne il successivo svolgimento con alcuni particolari, che però sono troppo discordi (82) e mitologici per farci comprendere i gradi e i periodi della creazione. Basterà notare che secondo i passi più scientifici, e seguiti dai trattati posteriori, la creazione ha cominciato colla emanazione degli elementi (83); che di questi elementi, sian tre, sian cinque (84), il primo ha generato il secondo, e così via (85) dal più sottile al più grossolano (86); che dalla combinazione degli elementi in date proporzioni (87) son nate le qualità delle cose,

---

cora più filosofico; quindi Çaṅk. ha ragione di spiegare (p. 91) il passo della *Taitt.*, citando quello della *Muṅḍ.* I, 1, 9, p. 271: *yasya g'nānamayam tapas, tasmat*, ecc. — Cfr. *Maitrī*, II, 6, pagine 25-6, ch' egli crea le creature *ātmānam abhidhyatvā*, dove, se esamini il contesto, riesce probabile la traduzione libera di Rāmatīrtha, *saṅkalpamātrena*. Del resto, nella *Maitṛī* il mondo non è che un pensiero del creatore, vedi VII, 11, p. 215, poi VI, 17, p. 127. — La generazione dal desiderio della mente già nel Ṛk., X, 129, 3-4.

(81) *Taitt., loc. cit.*, p. 90.

(82) La discordia delle *up.* sull'ordine in cui le cose furono generate è ammessa perfino dal *Brahmas*, I, 4, 14-15.

(83) *Ç'hānd. loc. cit.*, p. 399, ss. *Taitt.* II, 1, p. 67-8.

(84) Le *upan.* non vanno d'accordo nemmeno sulla quantità degli elementi creati; pure *Brahmas,* II, 3, 1-7 (spec. pp. 606 e 615) vuol conciliare i due succitati passi di *C'hañd e Taitt.* su questo argomento.

(85) *C'hañd* e *Taitt., loc. cit.*

(86) Osserva di passaggio che la stessa formazione degli elementi non ἀμέσως, ma κατὰ τάξιν, cioè uno dall'altro, ἐκ πυρὸς ἀὴρ καὶ ἐξ ἀέρος ὕδωρ, ecc., era dogma di Anassagora; Mullach, *Fragm. phil. graec.*, I, p. 250.

(87) *C'hañd. loc. cit,*, p. 410, ss., donde il *Vedāntasāra* (§ 40, ediz. Poley) ha imparato il *pañc'īkaraṅa*. — Il *trivṛtkaraṅa* della *C'hañd.* consiste, secondo il comento, in ciò che ognuno dei tre

chiamate poi elementi sottili (88); che dai grossi e dai sottili derivarono i corpi e le loro funzioni; e così furono costituite le creature, di cui si tentò anche una classificazione, adottata poi dal sistema *vedānta*, in vivipari, ovipari, ecc. (89).

C. — Dio vide che senza di lui le creature stavano immote ed insensibili; quindi per destarle (90) entrò in esse; anzi entrò insieme nel creato intero e nelle singole creature (91). Questo poi è il momento in cui la materia assume forma; secondo la nostra logica la forma è diversa dalla materia, ma è propria della materia; invece pel *vedānta*

---

elementi è diviso in due parti, ed una di queste in altre due, sicchè l'elemento viene a constare di un *pradhāna* e di due *guṅa;* poi si mescola la metà *(pradhāna)* di ognuno con uno dei quarti *(guṅa)* di ciascuno degli altri due; ma ciò concorda con *Vedāntasāra*, 41?

(88) Perchè i colori della *C'hānd.* rappresentano i *vishayās* (*sparçādīni*) o *tanmātrāṅi* delle *upan.* posteriori e del *vedānta.* — Qui però le contraddizioni non mancano nemmeno nei libri posteriori alle *upanishadas;* il *Vedāntasāra* (§§ 32-33, 40-41 ed. Poley,) fa bensì derivare il suono e le altre qualità delle cose dall'etere e dagli altri elementi, ma chiama questi *tanmātrāṅi* o *sukshmabhūtāni* e quelli *sthūlabhūtāni!* Invece Rāmatīrtha alla *Maitrī*, p. 26 e 41 dà loro i nomi giusti, ma fa poi derivare gli elementi grossi (etere, ecc.) dai sottili (tatto, ecc.)! — Sui *bhūtāni*, nel senso di elementi vedi l'*Ait.* I, 6, 3, pag. 242-3, dove *kshudra-miçrāṅi* malgrado i commenti di Sāyaṅa e di Çaṅkara, significa forse l'opposto di *mahābhūtāni,* e quindi gli elementi sottili.

(89) *C'hānd.* loc. cit., p. 404. *Aitar.* loc. cit., p. 243.

(90) *Maitrī*, II, 2, p. 26-7 (dove a *pratibodhanāya* cfr. *Bṛhad,* I, 4, 10, p. 215 e la stessa *Maitrī,* VI, 17, p. 127). Anche secondo l'*Ait.* I, 3, 11, p. 194 entra nel corpo col pensiero: *katham nu idam mad-ṛte syād? iti.*

(91) *Taitt.* loc. cit., p. 90: *tat-sṛsht'vā, tad-eva anupraviçat. Aitar*, I, 3, 12, p. 198-9 *prāpadyatā. C'hānd.* VI, 3, 2-3, p. 407-11; *anupraviçya. Bṛhad,* I, 4, 7, p. 155; *Sa esha iha pravisht'ah· Maitrī*, II, 6, p. 27-8: *abhyantaram viçami*; V, 2, p. 76: *bhūteshu c'arati pravisht'ah.*

e per le *upanishadas* la forma è prodotta dalla presenza dello spirito nella materia; *i nomi e le forme* delle cose sono un riflesso dell'anima negli elementi, di Dio nella natura (92).

Ma è tempo di concludere, dicendo che Dio è dunque causa finale, materiale, efficiente e formale del mondo, e quindi si può, colla immagine indiana che già abbiamo incontrato, paragonarlo al ragno che emette le fila, fa la tela e vi entra ad abitarla; e meglio, poichè emana il corpo del mondo e poi vi penetra per animarlo, diciamo colla *Taittirīya* (93) ch'egli *di per sè fa sè medesimo*. La conseguenza della creazione del mondo e dell'uomo è infatti questa: che il creatore cambia natura, che Dio diventa l'anima.

Non è qui il luogo di mostrare i difetti di questa metafisica; da una parte il difetto morale, poichè il perfetto che contiene tutto non può desiderare un fuori di sè (94); dall'altra il difetto logico, criticato da lungo tempo nel sistema di Hegel, per cui l'identico si differenzia, pur

---

(92) *C'hānd.* VI, 3, 2-3, p, 407-11. *Bṛhad,* I, 4, 7, p. 152-5. Cfr. la creazione del nome e della forma entrando *(praty-avaitya)* nei tre mondi creati prima, già in *Çat. Br.*, XI, 2, 3, 1-3.

(93) *Loc. cit.*, p. 99; cfr. *Yāg'nikī,* I, 4, 19, p. 767; *ātmanā-ātmānam-abhisambabhūna;* del resto si trova attribuito a *Prag'āpatī*, oltre il già notato desiderio *prag'āyeyam*, anche *ātmanvī syām*, *Bṛhad*, I, 2, 1, p. 42. — Cfr. *Svayambhūs*, p. es. *Kat'ha*, II, 1, 1, p. 122.

(94) Questa obbiezione era già preveduta, ma non riparata, dallo stesso *Brahmas,* II, 1, 32-33. — L'inferiorità morale del *brahman* non si evita neppure supponendo che la creazione, invece di provenire da un bisogno o da un desiderio, fosse involontaria, per esempio supponendo che Dio abbia crato il mondo come alcuno che si sveglia impensatamente dalle tenebre in cui era immerso (*Maitrī*, II, 5, p. 23, confrontando però la nota di Cowell a *Vidyārañyā*, sl. 47 nella stessa ediz.) o che lo abbia creato soltanto in sogno o per ischerzo (Questi ed altri *motivi* della creazione puoi vedere nel comm. di *Gauḍapāda* alla *Māñḍūkya,* I, 6-9, p. 363, ss.). O vogliam credere col nostro catechismo che Dio abbia creato il mondo per essere adorato?

restando egli medesimo (95). Piuttosto, dopo queste brevi notizie su Dio e la creazione, passiamo a qualche indagine sull'anima e la cognizione.

II.

Da tutto ciò che si è detto finora, concludiamo dunque che la *sostanza* dell'anima è *divina*, che Dio e l'anima sono identici: ora quali sono le loro differenze?

Tutte derivano da una prima e fondamentale, alla quale abbiamo già accennato, cioè che Dio è l'anima prima e fuori della creazione, ossia, per adottare un'espressione della *Bṛhad* (96), anteriore all'etere (che è il primo elemento emanato), mentre l'anima è Dio creatore e poi presente nelle creature. Dio, ossia l'anima superiore, è l'anima stessa, ma fuori della materia; l'anima, ovvero il *brahman* inferiore, è Dio stesso, ma quando è entrato nel corpo (97).

Di qui la prima differenza – che, mentre quello, come già si è detto, è dentro e fuori insieme non ha nè dentro nè fuori, questa invece è l'anima interna (98).

---

(95) Anche questa difficoltà, in che modo una sola causa identica possa aver prodotto effetti diversi, vorrebbe essere prevenuta dal *Brahmas*, II, I, 34-36.

(96) Il *mahān ag'a ātmā* distinto dall'anima in *Bṛhad.*, IV, 4, 22, p. 893-4, è *pura ākāçāt*, ib., 20, p. 889.

(97) *Açarīra: Praçna*, IV, 10, pag. 216, *açarīram, alohitam; Īça*, 8, p. 14, *akāyam, avrañam, asnāviram; Bahvṛc'a* in *Ait.-ār*, III, 2, 3, 3, e III, 2, 4, 7. — Invece l'*aparas ātmā* è quello *yo ha khalu vāva çarīre*, *Maitrī*, III, 1-2, pag. 40-2. — In fondo sono identici, poichè si tratta di un incorporeo che sta nel corpo, *Kat'ha*, I, 2, 22, p. 107, e *Ç'hānd.*, VIII, 12, 1, p. 598; cfr. *çarīrasthah dehin* di *Kat'ha*, II, 2, 4, p. 135 (cui cfr. ib., 7, p. 137).

(98) *Antarātmā: Kat'ha*, II, 1, 1, p. 123, dove però, malgrado Çañkara, invece di accusativo, potrebbe essere locativo, come nello *ayam antarātman purusho hirañmayas* di *Çat. Bṛ.*, X, 6, 3, 2. — Ancora *Kat'ha*, II, 3, 17, p. 157-8. *Çvet.*, III, 13, p. 330. *Muñd.*, II., 4, 9, p. 293. *Yāg'niki*, X, 1, 3, p. 803-4. *Atmā*, 2, p. 300. *Antahpurusha*, *Maitrī*, III, 3, p. 46.

Qui, prima di procedere, è necessaria una avvertenza: che di anime interne ve ne sono due, cioè l'anima del mondo (99) e l'anima individuale (100); o, come distinse poi il *Vedāntasāra*, l'anima dello insieme e quella dei singoli (101); l'anima del tutto (102) o di tutte le creature ad un tempo (103) è pur detta talora l'anima grande (104).

Occorre appena avvertire che anche questi non sono se non due diversi aspetti di un'anima sola; ciò è detto da cento passi, nei quali, secondochè si riconosce come anima

(99) Vedi la creazione della materia e dell'anima del mondo (*rayi* e *prāṅa*) nel primo capo della *Praçna*, secondo la spiegazione di Röer, nella sua prefazione alla traduzione, pag. 119. — Sulla creazione del *prāṅas* mondiale, vedi anche l'oscura *Bṛhad.*, I, 2, 3, p. 46, ss.

(100) *Pratyagātma*, *Kat'ha*, II, 2, 1, p. 123; confronta *Sarva*, p. 400-2. — Per l'etimologia di questo nome, confronta *prātyāṅg'anāns tisht'hati*.

(101) Della *samasht'i* e della *vyasht'i*, espressione presa da *Bṛhad.*, III, 3, 2, p. 573; vedi *Brahma-up.*, 6; *Kaushīt*, I, 7, p. 30.

(102) *Viçvākyas*, *Maitrī*, II, 5, p. 25, e V, 2, p. 72. — Cfr. poi *Viçva* nel *Vedāntasāra*, 44, edizione Poley.

(103) *Sarvabhūtāntarātmā*, *Muṅd.*, II, 1, 4, p. 290; *Kat'ha*, II, 2, 9-12, p. 138-40; *Çvet.*, VI, 11, p. 365. — *Sarveshām bhūtānām antarapurushah*, *Bahvṛc'a* in *Ait.-ār.*, III, 2, 4, 19, pag. 354. — *G'īvaghana* in *Praçna*, V, 5, p. 226; a questo Çaṅkara (ibid., ma specialmente a *Brahmas*, I, 3, 13) ha ragione di dare il nome di *Hiraṅyagarbha*, ma ha torto di credere che significhi *avente forma di vivente*: bene invece Röer: *totality of the individual souls.* — Cfr. *Muṅd.*, III, 1, 4, p. 309, poi *sarvabhūtaguhāçayas* e simili; è a questo che si applica il nome di *Vaiçvānara*.

(104) *Kat'ha*, I, 3, 10-11, pag. 115, e II, 3, 7, p. 149, nei quali si allude a quello di I, 1, 14-17, p. 83-5, e di I, 2, 11, p. 99-100, cioè, secondo Çaṅkara, ad *Hiraṅyagarbha* (*mahā* di I, 2, 22, p. 107 = II, 1, 4, p. 126, è però detto dell'anima superiore); cfr. Çaṅk. al *Brahmas*, p. 339; cfr. *Mahāpurusha* in *Bahvṛç'a*, in *Ait.-ār.*, III, 2, 3, 1, 7. — Da questo, che è tutt'uno con l'anno, è da distinguere il *mahān ātmā* di *Bṛhad.*, IV, 4, 20, p. 889, e 22, p. 893, che è il Dio superiore all'anno, come da ib., 16, p. 886.

del mondo il sole, o il vento, o il fuoco, o lo spazio, o l'anno, ecc.), si afferma che il genio dell'occhio è identico a quello del sole, o che lo spirito dell'uomo è tutt'uno col vento della atmosfera, o che il calore interno del corpo a cui si attribuisce la digestione è una forma del fuoco esterno e naturale che fa cuocere i cibi, o che lo spazio nel cuore è grande come quello di fuori, o che l'anima dell'uomo è composta di tante parti quante sono quelle dell'anno (105) ecc. Ma la dottrina della loro unità è spe-

---

(105) Identità del *Purusha* con *Prag'āpati*, *Sarvasāra* in *Ait. ār.*, II, 1, 2, 6. — Identità dell'occhio col sole, *Bṛhad.*, V, 5, 2-4, p. 977, ss., e *C'hānd.*, I, 7, 6, ss., p. 60, ss., dei quali due passi tratta *Brahmas*, III, 3, 20-22 e 38. — In *Bṛhad.* ancora, II, 3, pag. 416, ss. *Maitrī*, VI, 6. Cfr. *Çat. Bṛ.*, X, 5, 2, 7. — Identità dell'anima col sole, *Bahvṛç'a*, in *Ait.-ār.*, III, 2, 3, 8, p. 346; — dell'uomo col sole, *Taitt.*, II, 8, p. 112-3, e III, 10, 4, p. 137; — *Īça*, 16, p. 23-4; — *Bṛhad.*, V, 15, 1, p. 1007. — *Maitrī*, VI, 34, pag. 182; — del cuore col sole, *C'hānd.*, VIII, 6, 1-2, p. 563-5; — *Maitrī*, VI, 1, 2. — Cfr. l'identità di quello che è nel sole, nel fuoco e nell'occhio (o nel cuore, o nello spirito), *Maitrī*, VI, 17, p. 128-9; 27, in fine; 34, p. 177; 35, p. 183; 37, p. 192; VII, 7, in fine; 11, in principio. — Fuoco interno eguale all'esterno, vedi capo III, nota 104 ss. — Pel *purusha sho'ḍaçakala*, eguale all'anno v. il capo su Oll. Rinkrank (nei volumi successivi della mia *Psicomitologia*) — *Prāṅa-vāyu*, *C'hānd.* nella *Samvargavidyā*, IV, 3, 1-4, p. 245-6, su cui Weber, *Ind. Stud.*, I, 262, e *Brahmas*, III, 3, 43 (per il senso della parola *samvarga*, cfr. *Kaush.*, II, 7) — Parimenti importante *Bṛhad.*, I, 5, 22, p. 319, cfr., ib., II, 3, p. 416, ss. — Il *daivas parimaras* nella *Kaush*, II, 12-13; cfr. la stessa cosa (senza lo stesso nome) in *Çat. Br.*, X, 3, 3, p. 777-8, ed. Weber; sulla corrispondenza del *praṅa* col *vayu* nel *Çat. Br.*, mi pare ancora importante, X, 3, 5, 1-5, p. 779-80. — Sul vento come anima del mondo, cfr. *Taitt.*, I, 1, pag. 9 (cfr. ib., 27) dove il *vayu* è *pratyaksham brhaman*, appunto come il *prāṅa* è *sakshāt aparokshat, brahmān* nella *Bṛhd.*, III, 4, 1, p. 575; cfr. anche nell'*Atharvaveda* l'inno sul *prāṅa*, cioè, XI, 4, di cui il verso quinto fu adottato, con piccola variante, dalla *Praçna*, II, 10; cfr. anche nel *Rigveda*, X, 168, 4, dove il *vātā* è *ātmā devānām*, e donde forse proviene *Çat. Bṛ.*, IX, 1, 2, 38; *vāyur-u prāṅah, sarvesham-u ha-esha devānām*

cialmente espressa dalla *Maitrī* (106): « Perciò colui che giudica così (come le abbiamo insegnate, cioè come identiche) queste due anime (incorporate nell' uomo e nel mondo), le vede soltanto nell'anima (suprema), le sacrifica all' anima (suprema). » Il sacrificio dell' anima a Dio è infatti il peccato capitale del panteismo. — Ora che abbiamo fatto questa distinzione, avvertiamo che, seguendo le *upanishadas*, dovremo occuparci più dell'anima nostra ed individuale che di quella del mondo.

Dall'essere interna, cioè dal contatto, anzi dalla presenza nel corpo, derivano per l'anima altre differenze fra lei e Dio; alcune sono piuttosto metafisiche, altre piuttosto fisiologiche; cominciamo da quelle. Il Dio che non ha corpo, naturalmente non ha sesso, nè famiglia, nè razza (107), mentre l'incorporato è di tutti i generi; è insieme la fanciulla che scherza ed il vecchio che vacilla sul bastone (108). Questa differenza non è però da intendersi rispetto ai corpi viventi soltanto, ma, poichè Dio è in tutta la natura, dev'essere formulata in modo più generale; così: mentre Dio, come dicemmo, è senza qualità alcuna, l'anima è rivestita dalle qualità della natura (109); mentre l'anima in sè è informe, il Dio fatto anima è onniforme (110); mentre Dio

---

ātmā yad-vāyuh. Cfr. *Brahmas*, II, 4, 9-13. — Quello dell' etere del cuore con quello dell' etere esterno, *passim*. nel capo VI della *Maitrī*. *C'hānd.*, III, 12, 7, ss., pag. 185, ed VIII, 1, 3, pag. 531-3. *Bṛhad.*, II, 5, 10, pag. 482; cfr., ib., III, 2, 13, pag. 543, secondo l' ultima nota di Röer, a pag. 193 della traduzione; cfr. succitato *Çat.*, *Bṛ.*, X, 3, 5, 1-5.

(106) VI, 9, p. 102.

(107) Pel seno v. *Sarvasāra*.... Pel resto v. indietro nota 31.

(108) Vedi nella trad. dell'inno dell'*Atharva*....

(109) Vedi tutto il terzo capo della *Maitrī*, dove però coi *prākṛtais guṅais* di pag 43 si rasenta la *prākṛti* della scuola *sāñkhya*.

(110) *Bṛhad*, II, 5, 19, p. 500-2, citando Ṛk., VI, 47, 18. Simile in *Kat'ha*, II, 2, 9-12, p. 138-40. Cfr. *Viçvarūpa*, *Praçna*, I, 7. — Cfr. il platonico πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη.

non è *nè così nè così*, l'anima è *in questo, in quell'altro e in tutti i modi*; essa partecipa della natura di tutte le cose ed ha tutti i caratteri, ande contradittorii (111); così fra il sottile ed il caratterizzato (112), o, secondo la espressione della *C'hāndogya* (113), fra l'oscuro ed il variopinto, ci avviciniamo sempre più ad Hegel, perchè l'anima viola il principio di contraddizione ad esempio di Dio che ha violato quello dello escluso terzo.

Ma a queste differenze per cui l'anima inferiore è *A*, interna ed individuale, *B*, molteplice e determinata, si aggiunge questa importante: *C*, che è illusoria. Infatti, fin dal principio del presente capitolo ci si poteva porre la questione pregiudiziale: come si può parlare della relazione fra due, se non sono che uno? Ciò pare inutile, anzi contradditorio; se l'anima e Dio sono identici non hanno somiglianza e tanto meno differenze. Ma la difficoltà è levata quando le *upanishadas* ci insegnano che sebbene *siano* uno, *paiono* però due; difatti ciascuna delle nostre anime è dotata della coscienza della sua individualità, che appunto fornisce il maggior argomento agli avversari del panteismo; pei vedantisti dunque il *sentimento dell'io* (*ahamkāra*) è una facoltà ingannatrice; credo che nelle *upanishadas* questo nome non vi sia ancora, ma c'è il dogma: « Caduta nell'inganno, (l'anima individuale) non vede il signore venerabile che sta in lei,... presta fede alla sua propria esistenza e parla di *me*, di *lui*, del *mio* (come

---

(111) *Bṛhad*, IV, 4, 5, p. 849-52, cfr. *Ç'hānd.* III, 14, 2, p. 205 e 4, p. 207-8 = *Çat. Br.*, X, 6, 3, 2. — Cfr. *Brahmas*, III, 2, 11, 21.

(112) *Añu* e *dharmya* di *Kat'ha*, I, 2, 13, p. 100.

(113) Poichè credo che a questo si riferisca *C'hānd.*, VIII, 13, p. 622; *çyāma* e *çabala*, che in origine erano i due cani di Yama (v. p. es. *Av.*, VIII, 1, 9) *simboleggianti* il crepuscolo serale ed il mattutino, non sono forse qui da interpretare come vuole il comento di Çañkara, e meno Rāg'endralāla, che vuole seguire il comento e non lo capisce (traduce *hārddam* con *all pervading!*), ma piuttosto secondo la nota di Cowell a *Kaush*, pag. 149; cfr. diz. Piet., *çabala*, 1, b.

se esistessero individui) (114) ». Dio par l'anima bensì, ma è Dio; i commentatori lo indicano sempre come una corda che pare un serpente (115). Dunque, se non vi sono differenze reali, si devono però cercare, appunto per mostrarne la vanità, le differenze illusorie.

L'anima inferiore è illusoria (116) perchè l'aspetto, sotto cui si presenta, non è suo, ma soltanto prodotto dalla sua presenza nella materia; noi la vediamo soltanto attraverso un velo di apparenze nel quale è entrata essa medesima (117); sicchè quella che noi crediamo di veder agitarsi e pensare nei singoli individui (118), non è l'anima in sè, ma un'ombra, un'immagine, un riflesso di lei attraverso il corpo (119). — Quindi è illusoria la molteplicità di queste immagini individuali, l'anima sembra suddivisa in un numero infinito di particelle che riempiono i corpi (120), ma questo è l'effetto di un riflesso della luce di Dio nei corpi (121), appunto come le onde, penetrate

---

(114) *Maitrî*, III, 2, p. 43-4 = VI, 30, p. 159. Questo passo dovrebbe trovarsi anche nella *C'hāndoya*. — Cfr. *Bṛhad*, II, 4, 10, p. 231.

(115) Immagine che non si trova nelle *upan.*, e che fu probabilmente suggerita da *Brahmas*, III, 2, 27.

(116) *mayāmaya*, *Maitrî*, VI, 2.

(117) *Maitrî*, II, 7, p. 39.

(118) V. il famoso *dhyāyati iva lelayati iva*.

(119) *Praçna*, III, 3, p. 187; cfr. *ac'c'hāyam* l'anima superiore, ibid. IV, 10, p. 216. — Vedi pure *Kat'ha*, I, 3, 1, p. 110, dove la superiore e l'inferiore sono chiamate *c'hāyātapan*; per l'espressione cfr. ib., II, 3, 5, *c'hāyā-tapayor-iva*, Röer, *as in a picture and in the sunshine*, meglio all' ombra e alla luce. — Cfr. *pratipurusha* in *Maitrî*, II, 5, p. 25 e V, 2, p. 72, secondo l'interpretazione che ne dà Rāmatîrtha.

(120) Vedi indietro le note 78-79. L'anima parte di Dio anche in *Maitrî*, II, 5. p. 23-4 e V, 2, p. 72; a questo cfr. *Brahmas*, II, 3, 43.

(121) *Maitrî*, VI, 35, p. 188 (di cui si veda la trad. di Cowell, p. 283); cfr. ibid. VI, 19, p. 132.

dai raggi del sole, ci fanno vedere il sole suddiviso e moltiplicato (122). — Ed illusoria è la loro forma; sebbene i colori vengano dal sole, egli non è però soggetto alle macchie che offendono gli occhi (123). Gli attributi dell'anima la manifestano in un certo senso, in quanto cioè ne indicano la presenza nella materia che la riflette; ma insieme la nascondono, perchè la presentano come diversa da quello che è; perciò si dice che essa non solo è coperta, ma nascosta dai nomi e dalle forme (124).

Questo carattere illusorio della natura, non ancora apparente in tutte le *upanishadas* (specialmente *Kaushītaki*, *Tattairīya* ed *Aitareya*), divenne però sempre più spiccato e saliente nel periodo che si stende dalla *C'hāndogya* alla *Maitrī*, e finì per diventare essenziale al sistema *vedānta;* in cui la illusione, il cui nome *māyā* in origine significa arte, astuzia, e quindi solo indirettamente inganno, e che di rado s' incontra nelle *upanishadas* più autorevoli nel senso che gli dà il *brahmasūtra* (125), è diventato un principio creatore; di questa illusione (126) distinsero poi anzi due specie, il *vikshepa* e l'*āvaraṅa*, che direi illusioni positiva e negativa, poichè quella nasconde il vero che è uno, e questa presenta il multiforme che è falso. Ed appunto nelle *upanishadas* l'illusione positiva, che ci fa credere alla realtà del mondo esterno, non è ancora che in germe;

(122) Vedi i due esempi citati dal *Brahmas*, III, 2, 18-20: cfr. ib. II, 3, 46-50, III, 2, 15, 25, 28.

(123) *Kat'ha*, II, 2, 11, p. 140.

(124) *Bṛhad*, I, 6, 3, p. 327-9. Cfr. *C'hānd*, VIII, 3, 1, p. 543, i piaceri nascosti all' anima dall'*anṛta* (la falsità delle cose esterne, di quelli che *Bṛhad*, IV, 3, 7, p. 732 chiama *mṛtyoh rūpāṅi*).

(125) Si trova nella parte più recente della *Maitrī*, dove però fa capolino la teoria *sāṅkhya*: perciò è poi frequente nella *Çvetāçv*. — È noto alla *Kaivalya*, I, 12-13, e definito dalla *Sarva*, p. 402-3; ma queste sono recenti. — *māyābhis* del passo della *Bṛhad*, già citato nella nota 110, non ha più il senso che aveva nel passo del Ṛk.?

(126) *Vedāntasāra*, 30-31, ed. Poley.

invece l'illusione negativa, che in fine si confonde coll'ignoranza, e che ci impedisce di veder Dio in noi, è di frequente espressa e generalmente sottintesa.

Cerchiamo ora la conclusione di queste differenze metafisiche tra i due *brahman*. Perchè possiamo comprenderle, bisogna notare che già nel Veda si trovava l'antitesi fra ente e non-ente (127), e che non vi avevano il loro senso proprio (giacchè vi è detto che prima della creazione non esisteva nè l'ente nè il non-ente!), ma piuttosto quello che ebbero poi nelle *upanishadas*, cioè di buono e cattivo (128), o meglio di vero e falso (129). Certo è che le *upanishadas*, ne fecero un'applicazione metafisica, chiamando ente e non ente il visibile e l'invisibile, cioè, secondo Çañkara, i corpi grossi ed i sottili (o spirituali), e, secondo me, la forma (il visibile e tangibile) e il senza forma (la materia, l'elemento). Quindi essi designavano:

1.° Il *brahman* superiore, come quello che non è nè ente nè non-ente (130), cioè che non è nè il mondo esterno e visibile, nè l'elemento interno ed invisibile; insomma il *brahman* che non ha ancora emesso gli elementi (non-essere) e non vi è ancora entrato per farne apparire le forme (131); è l'anima distinta da quelli che la scuola *sāñkhya* definisce lo sviluppato (il mondo esterno) e lo involuto (la materia prima); perciò la *Katha* e l'*Jçā*, che ambedue conoscevano il *sāñkhya* (132) separano l'anima

(127) Ṛk., X, 129, 1.

(128) Per es., *Maitrî*, III, 1-2, p. 40, 5.

(129) Per es., il *sad-asad* della *Praçna*, IV, 5, p. 209 secondo il testo di Çañkara, p. 212; cfr. la nota di Röer alla traduzione p. 134.

(130) *Kaivalya*, II, 21, p. 463.

(131) Che entra nel non-ente, cfr. *Maitrî*, II, 7, p. 37.

(132) L'*îçā* è diretta contro il *sañkhya* ed il buddismo; v. Sāyaṅa, indicatomi da Weber. Alla *Kat'ha* è noto l'*avyakta* del *sāñkhya* (nei passi citati a nota 104); tuttavia sarebbe erroneo credere che la *Kat'ha* non appartenga al *Vedānta*, perchè (in quei medesimi passi) pone il *purusha* sopra l'*avyakta*.

dal creato e dall'increato (133), quindi da ciò che ha e da ciò che non ha qualità (134), e quindi ancora dal noto e dall'ignoto (135), dalla scienza e dalla ignoranza (136).

2° Il *brahman* inferiore come quello che è ente e non-ente, che ha emesso gli elementi e si è rivestito di qualità, che quindi è materia invisibile e forma visibile (137).

Quest'opposizione metafisica tra i due *brahman* si trova spesso nelle *upanishadas* con termini affini ai precedenti, i quali però hanno difficoltà filologiche piuttosto che valore filosofico; sono piuttosto voci convenzionali, che nemmeno le *upanishadas* applicano sempre nello stesso modo (138).

---

(133) *Īçā*, 12, 14, p. 20-22, dove *sambhūti* e *asambhūti* sono per Çañkara *vyākṛta* ed *avyākṛta*.

(134) *Kat'ha*, I, 2, 14, p. 101, dove *dharma* può però non avere il senso di *guṅa* (che abbiamo visto ib. 13, p. 100) ma quello che gli dà Çañkara.

(135) *Kena*, 3, p. 39-40, dopo *vidita* e *avidita* sono *vyākṛta* ed *avyākṛta* per Çañkara, *vyakta* ed *avyakta* per Röer (nella 1ª pag. dell'Introd. alla trad.)

(136) Tale è forse il senso del passo di *Īçā* (9, 11, p. 15-20; cfr. *Bṛhad*, IV, 4, 10, p. 880-1 e *Maitrī* VII, 9, p. 208-10, che fa supporre un testo più completo in *Kat'ha*, I, 2, 4-5, p. 95) che vieta di adorare (invece dell' anima) l' *avidyā* e tanto meno la *vidyā*; invece per Çañkara l'*avidyā* è l'opera (senza scienza) e la *vidyā* è la scienza inferiore, lo scienza necessaria alle opere; egli parrebbe anzi appoggiato dal senso che dà all'*avidyā* lā stessa *Muṅd.*, I, 2, 8-9, p. 278-9; e ora anche M. Müller (*Up.*, v. I, p. 312) segue Çañkara traducendo *avidyā* per *good works.*; pure io credo di interpretar più rettamente il passo dell' *īçā*, 1° perchè deve avere lo stesso senso che il passo sulle *sambhūti* cd *asambhūti* (v. nota 133), a cui è unito, ed a cui rassomiglia quasi parola per parola; 2° perchè col senso di Çañkara non si capirebbe perchè la *vidyā* sia messa al disotto dell'*avidyā*, mentre invece è naturale che il mondo visibile sia inferiore alla materia senza qualità, al mondo involuto da cui deriva.

(137) *Sad-asad* di *Praçna*, II, 5, p. 181, e di *Muṅdaka*, II, 2, 1, p. 295. Cfr. però il *sad-asad* di Vedāntasārā, 21 e 23, ediz. Poley.

(138) Così in Kaush. I, 6, p, 25 l'anima individuale (poichè è quella che risponde a *Brahmā*), ossia il *sad-asat* v sto indietro,

III. Sue facoltà

La differenza psicofisica poi, e gravida di molte e seriissime conseguenze nella storia dell'anima individuale, è questa: che Dio, non avendo corpo, non ha organi, neppure per pensare; l'anima all'incontro è fornita di strumenti per intendere e fare, come le mani ed i piedi, come l'occhio e la mente (139).

Sulla essenza, sul numero e sulla classificazione di questi strumenti le *upanishadas* non sono nè sempre chiare,

---

è rappresentata da *satyam* (letteralmente, vero) diviso in *sat* e *tyam* (cfr. diz. Piet. ad. voc.) anima e sensi (precisamente il reale e l'illusorio; — *Bṛhad*, II, 3, p. 416, ss., si fonda sulla medesima divisione di *satyam*, ma al contrario chiama *tyat* le anime del sole e dell'uomo e *sat* gli Dei e le funzioni; e colla stessa divisione è consentaneo III, 9, 9, p. 649, dove lo spirito, opposto ai sensi, *brahma tyad-ity-āc'akshate*); vedi ancora l'importante passo di *Taitt.*, II, 6, pag. 95-8, dove quello che è entrato nel mondo si chiama *satyam* (satyam ity *āc'akshate*), cioè *sat* e *tyat*, cioè *satyam* (qui nel suo stretto senso: vero) e *anṛtam* (falso); la *Taittirīya* era dunque d'accordo colla *Kaushītaki*.

Questi passi si accordano nel prendere *satyam* come la riunione di *sad-asat*, di *satyam* e *anṛtam*, cioè non nel suo senso letterale di *vero*, come opposto ad *anṛta*, — nè di vero esterno (come *Bṛhad*, I, 6, 3, p. 329) come opposto a *satyasya satyam* (verità della verità, sostanza dell'apparenza), che trovammo indietro in una definizione della *Bṛhad*, — ma col senso di *apparente* e *reale*. Nel senso di *sad-asat* mi pare che l'epiteto di *satyam* sia dato anche in *Mūṅḍ*, II, 2, 2, p. 296, perchè appunto si applica al *brahman* incorporato che è *sad-asat*.

Altre divisioni di *satyam* sono da vedersi in *Bṛhad*, V, 5, 1, p. 975-6. *C'hānd*. VIII, 3, 4-5, p. 548-9. Sarvasāra in Ait.-ār., II, 1, 5, 5-6.

Notiamo qui il *satyam* interpretato come *elementi* da Çaṅk. a *Muṅḍ*. 270, dove la suā interpret. dev' esser derivata da passi come in *Bṛhad*, p. 974, poichè le acque sono la materia.

(139) Per Dio senz'organi: *Muṅḍ*, I, 1, 6, 267-8, *tad... ac'akshuhçrotram, tad apāṅipādam;* ib. II, 1, 2, p. 287, *aprāṅo hy amanah*. — *Bṛhad*, III, 8, 8, p, 627; *ac'akshushkam, açrotram,*

nè sempre concordi: del resto non lo sono quasi mai, fuorchè nei due o tre dogmi fondamentali che abbiamo esaminato subito da principio. Tuttavia possiamo scoprire quali fossero, in questo come negli altri problemi secondari, le ricerche e le ipotesi che le *upanishadas* preferivano, e dalle quali uscirono poi le proposizioni assertorie ed i rigidi schemi del *vedānta* posteriore.

E primamente della essenza di queste facoltà: noi sogliamo considerarle come costituenti l'anima stessa, che senza di loro sarebbe impotente, anzi non si comprenderebbe neppure; invece gli Indiani le ponevano ai suoi or-

---

avag, amano, ateg'askam, aprāṅam, amukham. Çvetāçv., III, 19, p. 332. quasi eguale a Kaivalya, II, 21, p. 462. *Taitt.* II, 7, p. 101, *anātmya* (per Çaṅk. senza corpo); – *aprāṅo, nirātmā, Māitrī*, II, 4, p. 20; VII, 4, è contrapposto al *praṅa* che ne nasce, ib. VI, 19-20, p. 132-3, e 26, p. 146 (cfr. nota di Cowell a p. 246). Similmente è privo delle parti dell'anima del mondo, *Praçna*, VI, 5, p. 254, cui cfr. *Muṅd.* III, 2, 7, p. 321, poi ibid. III, 1, 8, p. 314. — Confronta *Brahms*, II, 1, 31.

Per l'anima dotata di organi: *Muṅd.* II, 2, 2, pag. 296, *sa prāṅas, tad-u vāṅ-manas.* — *Kat'ha*, I, 3, 4, pag. 112: *ātmā-indriya-mano-yuktam* (definizione dell'anima inferiore): cfr. ib. II, 1, 7, dove *devatāmayī* vuol dire dotata di sensi — *purusho manomayah, Taitt.* I, 6, 1, pag. 25; — *manomayas, prāṅamayas, c'akshurmayas, çrotramayas, Bṛhad*, IV, 4, 5, p. 849-50; ibid. I, 5, 3, pag. 289, a cui è simile *Bahvṛc'a* in *Ait. ār.*, III, 2. 1, 5, p. 339, e III, 2, 2. 8-9, p. 342, quasi = III, 2, 3, 13-14, p. 347; *manomayas, prāṅaçarīra* di *C'hānd.*, III, 14, 2, p. 203 = *Maitrī*, II, 6, p. 34 (cui cfr. *manomayah prāṅaçarīranetā* di *Muṅd.*, II, 2. 7, p. 301), di cui tratta *Brahmas*, I, 2, 2-3, e che è preso, come il resto della *Çāṅdilyavidyā*, da *Çat. Br.*, X, 6, 3, 2 (dalla quale anche il *manomayah*, ecc. di *Bṛhad*, V, 6, 1, p. 980, come fa osservare *Brahmas*, III, 3, 19); — *pratishtihitah prāṅaih, Bṛhad.* V, 5, 2, p. 977-8, cui cfr. *Praçna*, II, 7, p. 182, *prāṅaih pratisht'hasi, l'ātmā.... prāṅeshu, Bṛhad.*, IV, 3, 7, p. 723 e IV, 4, 22, p. 894; cfr. *Taitt.*, I, 6, 2, p. 26, *brahma.... praṅārāmam* (Röer, *who sports in life*, ma, *Çaṅk. prāṅeshu āramaṅam yasya*). — Ancora *Taitt.*, I, 6, 2, p. 26, chi conosce l'anima, *āpnoti manasaspatim; vākpatiç, — c'akshuhpatih, çrotrapatis.... tadā bhavati.*

dini, ma fuori di lei, come qualcosa di intermedio fra lei e il corpo (140); in ciò erano più logici, perchè un puro spirito non può esser dotato di facoltà le quali presuppongono la sua dipendenza dalla materia; per esempio la facoltà di vedere diventa inutile (quindi quello che Aristotele chiamerebbe un accidente) per l'anima se non ha gli occhi del corpo suo, e la luce riflessa dai corpi esterni.

A tutta prima questo può parere contrario al panteismo spiritualista degli Indiani, ma non è. Infatti, se consideriamo che i sensi vengono indicati come *parti* di cui l'anima è il *tutto* (141), e che anzi i sensi emanano dall'anima come scintille dal fuoco, ci parrà assurdo il metterli fuori di lei; ma in questo senso nulla è fuori dell'anima, perchè da lei escono anche le ossa ed il sangue delle nostre membra; in questo senso tutto l'universo è in lei. In realtà l'anima non ha parti nè spirituali nè materiali, e le funzioni sensibili non sono nel creatore ma nel creato, ed è in questo che dobbiamo cercarle; ossia i sensi sono anima come tutto lo è, ma questo non è che un attributo generico il quale non c'insegna nulla; bisogna cercare la loro differenza specifica.

La natura dei sensi ci è spiegata da quella corrispondenza che i teologi più antichi avevano cercato continuamente fra *l'umano e il divino*, e che i filosofi avevano cercato poi fra il noi ed il fuori di noi (142); bisogna ricor-

---

(140) Cfr. *Brahmas*, II, 4, 17-19.

(141) *C'hānd.* V, 11, 367-76, la critica di chi adora *pṛthag-īva* (nelle sue parti) *imam ātmānam.* — Disapprovata l'adorazione del *prāṅa* come *bhūmān* (molteplice) nella *C'hānd.* I, 5, 2-4, pagine 55-56; cui cfr. *C'hānd.* VII, 23, 1 24, 1, pag. 516-18, *bhūmā* in senso contrario, cioè l'anima in cui le facoltà sono raccolte e quindi completa, su cui *Brahmas*, V, 3, 8-9; cfr. il *kṛtsna* di *Bṛhad.*, I, 5,7, pag. 169, *Bṛhad.*, III, 9, 26, pag. 669-70 si conosce l'anima riunendo e separando le facoltà sue.

(142) *Ity adhidaivatam, atha adhyātmam* (questo quanto alle divinità, ora quanto all'anima), frequentissimo nelle *upan.* e già nei *brāhmaṅa*, per es., *Ait. Br.*, 5 (l. 40, ed. Hang), *tat-suvidi-*

darsi che proprio dell'Indiano è sempre stato di veder sè nel mondo ed il mondo in lui. Perciò come il corpo è composto dei medesimi elementi che il mondo materiale, così i sensi sono identici agli Dei che nel mondo esterno obbediscono a Dio (143); gli Dei, creati prima dell' uomo e manifesti nella loro forma esterna come sole, ecc., sono riuniti nell'uomo sotto la forma di occhio ecc. (144); ogni organo è dunque un Dio (inferiore) parallelo ad una divinità esterna (145), donde è uscito per entrar nel corpo

---

tam adhyātma, atha adhydaivatam, che Hang traduce: *(He who thus knows) has (certainly) a good knowledge; it is beyond the soul and beyond any deity (i. e. this knowledge is of higher value than the soul, or any god!).* — In questi due ed altri simili *adhikaraṅa*, vedi *Taitt.* I, 2, p. 12-15; pel senso dei nostri due specialmente, consulta: *vāhyam* opposto ad *adhyātmam* in *Praçna,* III, 1, pag. 186; le *mānushīh samāg'nās*, opposte alle *daivīh* in *Taitt.* III, 10, 2, p. 135; *adhyātma-yoga- adhigamena* (per mezzo della concentrazione dei sensi) *Kat'ha*, I, 2, 12, p. 100. — Kena, 9, p. 46-7; *dabhram-eva-api nūnam tvam vettha brahmano rūpam, yad asya tvam, yad asya deveshu*, che è tradotto da Röer :*what thou knowest of the nature of that Brahma (with reference to the soul), is indeed little (it is indeed little) what thou (knowest) of his (nature) with reference to the deities;* qui mi par che Röer non sia esatto, e che vi sia opposizione fra *asya tvam* e *asya deveshu*, analoga a quella che vi è *prāṅeshu* e *deveshu* in *C'hānd.* IV, 3, 4, p. 246; quindi tradurrei: *tu conosci poco la natura del brahman, sia quella ch'egli ha in te (yad asya tvam*, sott. *rūpam asi), sia quella che ha fra le divinità;* ma non vorrei ostinarmici, tanto più che ora M. Müller (*Up.* v. I, p. 148) osserva che per ottener un verso bisogna lasciar fuori le parole *tvam yad asya deveshu* e quel che segue.

(143) Sulla corrispondenza tra i sensi e le divinità esterne cfr. *Brahmas*, II, 4, 14-16; cfr. indietro la nota 105; cfr. il diz. Piet. alla voce *indriya*, 3, c. β, per una corrispondenza posteriore.

(144) vedi Sarvasāra in *Ait. ār.*, II, 1, 5, 2-3, pag. 171, e *Sayaṅa* ibid.

(145) *Muṅd,* III, 2, 7, p. 321, *devās.... pratidevatāsu* col comm. di Çaṅkara.

dell'uomo (146) e dove ritorna alla morte di questo (147); durante la vita il Dio esterno protegge l'interno, e per esempio il sole sorge per aiutar l'occhio (148); non è dunque senza ragione che, come l'anima è Dio, così spesso i sensi vengono chiamati le divinità (149).

La ragione di questa corrispondenza è evidente per alcuni termini della serie; così è evidente perchè l'occhio sia giudicato un sole incorporato, poichè la luce è una condizione esterna della vista (150); si capisce ancora benissimo perchè le plaghe del cielo (*diças*) stiano coll'orecchio, poichè il suono giunge all'orecchio attraverso allo spazio (Cfr. *Taitt. Bṛāh* II, 5, 1, 3; *çrotreṅa sarvādiçā āçṛ'ṅomi*): è pur naturalissimo che il respiro fosse giudicato identico al vento, mentre ciò che respiriamo è aria; ma altre analogie furono invece imposte dalla tradizione teologica e da passi del Veda; così quando si dice che la voce rassomiglia al fuoco perchè la voce esce dalla bocca ed Agni ha una bocca colla quale *divora* il burro liquefatto di cui lo si spruzza (151), e perchè la bocca ha una lingua e vi

---

(146) Vedi i passi capitali dell'*Aitar.* I, 1, 4, p. 180-1, e II, 2, 4, p. 187; cfr. *Ait. ār.*, I, 3, 6, 5, p. 88: *atha-adhidaivatam: c'akshuh, çrotram, mano, vāk, prāṅah, tā etāh paṅc'a devatā imam visht'āh purusham.* — Cfr. la *Purushasūkta-up.* nel Ṛk., X, 90, 13-14. Cfr. la succitata Sarvasāra, ib. 3, *nivisht'am.* Cfr. che invece i sensi diventano le divinità in *Bṛhad*, I, 3, 12, ss. p. 98, ss.

(147) Vedi più sotto le note 374-5 e 491.

(148) *Praçna*, III, 8, pag. 191, *ādityo ha vai vāhyah prāṅah* (non *air of respiration*, come traduce Röer, ma può particolarmente *the air that goes forwards*, la prima specie di respiro, di cui ibid. 5, p, 188), *udayati esha hi enām c'ākshusham prāṅam* (il suddetto) *anugṛhṅānah.* — Cfr. Sarva, p. 394; *ādityādy-anugṛhitais.*

(149) Vedi introd. nota 23.

(150) Si legga l'interessante nota 449 al volume dei *Sanskrit texts* di J. Muir. Non mi pare che tra i raffronti fatti egli abbia quello di Plat., *Rep.*, 508, A-B, dove l'occhio è ἡλιοειδέστατον.

(151) Per la derivazione del fuoco dalla bocca come da suo utero, cfr. *Bṛhad*, 1, 4, 6, p. 143.

sono anche delle lingue di fuoco, ecc., vediamo bene che questi sono motivi cercati più tardi, e che la ragione vera è da cercarsi nel primo sacrificio dove al fuoco si accompagnava la preghiera. In simil modo la mente è una forma della luna, perchè il liquido inebbriante detto soma è identificato colla luna (per altre ragioni inutili qui) non dà soltanto vigore al corpo ma anche al pensiero. Altre volte le analogie erano cercate soltanto per bisogno di simmetria, per completare il numero, e se ne cercano i pretesti nelle più strambe etimologie.

Il *vedānta* posteriore e ridotto a sistema fece poi derivare le funzioni dell'anima dagli elementi, cioè, come il corpo materiale dagli elementi propriamente detti, così l'insieme delle funzioni dagli elementi sottili, cioè dal suono, dal sapore, dall'odore, ecc., (152); in questo egli seguì l'esempio delle *upanishadas*, in quanto non considera i sensi come costitutivi dell'anima, bensì come una parte (e non la prima) del creato; ma s'inganna credendo di interpretarne realmente la dottrina, poichè nelle *upanishadas* non trovo che un solo passo il quale permetta di derivare i sensi dagli elementi. (153).

Quanto al numero delle funzioni, i testi più antichi parlano sempre di cinque, cioè voce, occhio, orecchio, mente e respiro (154); perciò la corrispondenza era generalmente basata sul numero cinque (155), tanto più che

---

(152) *Rāmatirtha* alla *Maitrī*, p. 26 e 41, ed il *Vedāntasāra* concordano nel far derivare l'insieme delle funzioni dāi *sūkshmabhūtāni*, che sono identici ai *tanmātrāṅi* ed *apaṅc'īkṛtāṅi*, e dai quali derivano poi gli *sthūlabhūtāni* o *paṅc'īkṛtāni;* ma il *Vedāntasāra* intende questi nomi a rovescio, v. indietro la nota 88.

(153) Cioè *C'hānd.* VI, 5, p. 419, ss. Cfr. *Maitrī*, III, 2, p. 41-2 con lo sloca 105 di *Vidyāraṅya.*

(154) Passim nella *Kaush.*, p. e., nei passi citati nel capitolo I.

(155) *C'hānd.* II, 21, 3, p. 131, IV, 3, 8, p. 250 (cui cfr. III, 13, p. 188-200). *Bṛhād.* I, 4, 17, p. 263 frequente nei *brāhmaṅa*), cui cfr. IV, 4, 17, p. 887. *Taitt.* I, 7, 1, p. 28-29. — Cfr. *Praçna*, III, 12, pag. 195. *Yāg'nikī*, 63, 17, p. 895, col comm. di Sāyaṅa, Il primo capo della Garbha, ecc.

gli elementi di cui è composto il corpo sono cinque anch'essi; rare sono le eccezioni, e di queste la più frequente era che i tre vedi primitivi (Rk, *Sāman e Jag'us*) o i tre mondi (terra, atmosfera e cielo) costringessero, per mantenere la simmetria, a ridurre a tre termini ciascuna serie di elementi, di organi, di corpi celesti, ecc. (156). Ma questo numero di funzioni andò via via aumentando, finchè divennero sedici e più; il respiro si divise, come diremo in un capitolo a lui destinato, in cinque spiriti vitali, dai quali dipende tutto l'organismo; a questi si aggiunsero cinque organi *agenti*, cioè mani, piedi, ecc.: poi vi sono cinque organi senzienti, voce, occhio, orecchio, lingua (pel gusto), e pelle (pel tatto); questi ultimi due presero fra i senzienti i posti del respiro, che si separò formando una cinquina speciale già nominata, e della mente che fu noverata a parte, come sedicesima, perchè è un organo senziente ma interno; alla mente furono talora aggiunte per compir l'organo interno, la percezione e la coscienza. Questi sedici e più servirono così a costituire quattro gruppi o involucri (*koça*) differenti (senziente, agente, ecc.), nei quali è compreso tutto ciò di cui si serve l'anima in questa e nell'altra vita. Questa enumerazione e classificazione non si trova chiara e costante in tutte le *upanishadas*, anzi non si capisce senza il confronto del sistema definitivo e posteriore della filosofia *vedānta* (158); ma la classificazione in più involucri è nota alla *Maitrī* ed altre *uphanishadas*, per verità relativamente recenti (159),

---

(156) Vedi la corrispondenza per tre, con *vāk, prāṅas, cakshus* nella *C'hānd.* II, 21, 1-2, p. 130-1; II, 24, 152-7; III, 15, 3-6, p. 213-4; — vedi invece la corrisp. che ha per fondam. *vāk, manas, prāṅas, Bṛhad,* I, 5, 11 ss., p. 292 ss., ib. 18 ss., p. 310 ss.

(158) Cfr. Coleb. (l'ediz. citata nell'Introd.) pag. 238-40; cfr. *Brahmas*, II, 4, 5-6.

(159) Vedi i quattro *koça* nella *Sarva*, p. 394-5; cfr. *c'aturg'ālam brahmakoṛam, Maitrī,* VI, 28, p. 153, e VI, 38, p. 194; secondo questo, sebbene Rāmatīrtha varj nella sua interpretazione, dovrebbe tradursi anche il *C'aturg'ālam*, III, 3, p. 46?

e l'enumerazione di sedici è già nota alle più antiche, anzi forse perfino al *Veda bianco* (160).

Non dimentichiamo del tutto l'anima del mondo, la grande anima; anch'essa ha le sue parti, i suoi organi; infatti il fuoco è la sua bocca, il sole è il suo occhio, il vento è il suo respiro, la terra il suo piede, e così via (161); di qui si comprenderà che non solo l'anima mondana ha le sue parti come la individuale, ma che sono anzi le medesime; esse differiscono soltanto in quanto il sole, prendiamo questo per esempio, il sole è uno, laddove gli occhi sono molteplici; e il sole è nella sua forma naturale, mentre gli occhi hanno mutato aspetto; la corrispondenza fra l'interno e l'esterno va fino a questo punto, come già abbiamo fatto notare, che i sensi dell'uomo sono particelle, sebbene particelle trasformate, delle forze e dei fenomeni della natura. Similmente secondo il *vedānta* posteriore il mondo è composto degli stessi elementi grossi e sottili, che si combinano e modificano per costituire le creature.

Dal concetto poi, che gli Indiani avevano dei sensi, è nato un personaggio nuovo, strano, che sorprende e fa sviare la mente di chi si mette per la prima volta a leggere le *upanishadas*, e che non si potrebbe classificare se non tra gli anfibii. Le nostre scuole distinguono nell'uomo, non so se a torto od a ragione, un corpo composto di materia, soggetto alle leggi fisiche, ed un'anima spirituale e dotata di certe facoltà. Invece le *upanishadas* cominciano a distinguervi, ed il *vedānta* vi separa poi assolutamente

---

(160) Per l'enumerazione in 16 parti, vedi la nota sul *purusha shoḍaçakala* nel capo IV; aggiungi *Bṛad.*, I, 5, 14, pag. 297. — Osserva invece *c'aturdaça karaṅa* nella *Sarva,* pag. 394-5; similmente *c'aturdaçavidha* di *Maitrī*, VI, 10, pag. 108, dove comprende evidentemente il *mahadādi*, che comprendono il *liṅga;* perchè dunque Rāmatīrtha interpreta altrimenti il *c'aturdaçavidha* di III, 3, p. 46?

(161) *Muṅḍ.* II, 1, 4, p. 289-90; *Bṛhad.* I, 1, 1, p. 18, ss. Cfr. *Brahmas*, I, 2, 25.

tre enti diversi, cioè il corpo, l'anima, ed un ente che sta di mezzo a questi due (162), ed è formato dalla riunione dei sensi; è quello che Çaṅkara (163) chiama il corpo delle divinità (entrate nel vero corpo).

Se cerchiamo un nome per questo essere ermafrodita, i vedantini posteriori ce ne danno due: essi lo chiamano *corpo sottile* (*sūkshma-deha* o *çarīra*) perchè i sensi di cui è composto sono derivati (a loro avviso) dagli elementi sottili; ma di questo non trovo nelle *upanishadas* nemmeno la traccia. Ma essi lo chiamano poi anche *corpo-segno* (*liṅga-deha* o *çarīra*), e questo è pienamente autorizzato dalle *upanishadas;* esse dicono che l'anima si arguisce dalle sue operazioni, ma non si conosce direttamente (164); quindi la *Maitrī* (165) dice benissimo che la mente e le altre facoltà sono quelle che manifestano l'anima; che ne indicano, non la natura ma la presenza; che ne sono il *segno*. Egli è vero che la *Maitrī,* specialmente nella seconda metà, è piuttosto recente; ma anche la *Bṛhad* (166) chia-

---

(162) Così per ricorrere ad una interpretazione piuttosto chiara e fedele, vedi il riassunto della *Maitrī* secondo *Vidyāraṅya*, slochi 29-49, ove si distingue il *deha* (1), l'insieme dei *karaṅa* colle loro *vṛttayas* (2), e poi l'*ātmā*, il quale, unito ai *karaṅa* è il *c'aitanya* (3), ed in sè è il *saram brahma* (4).

(163) Alla *Bṛhad*, p. 700, e passim.

(164) *Bṛhad.*, IV, 3, 14, p. 762; *ārāmam* (cfr. *Taitt.*, I, 6, 2, p. 27, *prāṅarāma*, per *Çaṅk.* quello che si diverte coi sensi) *asya paçyanti, na tam paçyati kaçc'ana* = i divertimenti dell'anima (sognante) si vedono, ma essa non la vede nessuno.

(165) II, 5, p. 25 = V, 2, p. 72 = VI, 3, p. 157-8; — poi VI, 31, secondo la trad. di Cowell, p. 278; cfr. il nome di *liṅga* nel senso vedantico a VI, 19, p. 132 (cfr. p. 46), ma colla nota di Cowell.

(166) IV, 4, 6, p. 855: qui Çaṅk. dà due spiegazioni del nome *liṅga*: 1ª *pradhāna*, che è quella accettata da Röer, *to which his mind as the cause is attached*, — e 2ª *liṅgyate, avagamyate yena*, quello da cui si comprende: — ma cosa si comprende? Çaṅk. suppone forse l'anima, dando a *liṅga* il senso che gli abbian visto sopra nella *Maitrī*, ma dal contesto del passo pare che si comprenda piuttosto ciò a cui l'anima è attaccata.

mava già segno la mente (la quale per la sua importanza rappresentò poi di frequente il corpo sottile), sebbene per un altro motivo, cioè perchè nell' altro mondo essa conserva la memoria, ossia *l'impronta* di ciò che l'anima ha fatto e desiderato in questa vita.

Le *upanishadas* medesime lo chiamano ancora con altro nome; per indicare che è il corpo degli spiriti vitali (167) lo chiamano *çarīrātmā*, che non so se debba tradurlo corpo spirituale o spirito corporeo, ma che ad ogni modo è lo spirito (colle facoltà comprese in lui) come distinto dall'anima (168). Questo è davvero uno dei punti più difficili delle *upanishadas*, appunto perchè l' idea di questo corpo sottile comincia a formarsi nelle *upanishadas*, ma non vi è mai chiaramente formulata; quindi accade che le sue relazioni coll'anima non sono bene determinate, ma incerte e variabili; lo spirito (respiro) da cui dipendono ed in cui si concentrano questi sensi fu prima considerato (come vedremo in apposito capitolo) come anima (*ātmā* = *prāṅa*); poi quando si giunse al concetto di un' anima la quale per sè stessa non ha sensi, ma entra frammezzo ad essi soltanto quando entra nel corpo in cui quelle divinità stanno a dimora nei loro organi rispettivi (169), lo spirito

(167) In *Muṅd.* II, 2, 7, p. 301, l'anima è *prāṅaçarīranetā*, che non credo significhi conduttrice dell'anima e del corpo, ma conduttrice del corpo degli spiriti, del corpo spirituale, sottile.

(168) V. *Bṛ.* IV, 3, 35, p. 827, dove il *çarīrātmā* tiene il posto che i *prāṅas* (o il *prāṅa* che li comprende) hanno nei due passi paralleli, IV, 3, 38, p. 833-4, e IV, 4, 3, p. 841-2. - Sembra semplicemente il corpo (grosso o sottile) nei due passi analoghi di *Kaush.* IV, 20, p. 124 e di Bahvṛc'a nell'*Ait. ār.*, III, 2, 3, 3, 8, p. 346 (cui cfr. III, 2, 4, 7, p. 352); cfr. *çarīrātma* di *Bṛhad*, IV, 2, 3, p. 700 (della cui interpretazione vedi più sotto, nota) — è a questo che si applica il senso di *çārīras* in *Brahmas*, I, 2, 3, dove lo si prende pel corpo (grosso o sottile); invece in *Bṛhad*, II, 5, 1, p. 477-8, il *çārīras* che si dice identico al *brahman* dev'esser l'incorporato che pare corporeo, per questo, cfr. ancora *Brahmas*, I, 2, 20.

(169) V. il primo capo dell'*Ait.* specialmente confrontando 2. 4, p. 187, con 3, 11-13, p. 194, ss., nei quali si descrive prima l'entrata dei sensi nel corpo, poi dell'anima tra i sensi.

non fu più per l'anima che una specie di corpo più interno del corpo materiale (*ātmā* = *prāṅaçarīra*), e come un servo che l'accompagna sempre (170). Quindi accade che fra i tre termini: 1.° l'anima, 2.° il Dio a cui è identica in realtà, 3.° lo spirito che essa diventa (171), o di cui assume l' apparenza unendosi con lui per individualizzarsi, — fra questi tre termini, dico, la distinzione non è sempre facile, non solo nella natura, ma nemmeno nelle *upanishadas;* il primo è come un fantasma che vi appare a destra quando credete di abbracciarlo a sinistra; nemmeno Çankara sa sempre distinguere fra il composto di sedici (corpo sottile) e il dotato di sedici (anima individuale) che in sè non è composto (Dio). Perciò gli attributi, che riconosceremo ancora come proprii dell'anima individuale, sono qualche volta attribuiti al corpo sottile, perchè è in causa della sua unione con lui che essa li assume.

Tornando dunque agli attributi dell'anima, poichè abbiamo già notato che, in seguito alla sua unione col corpo materiale, non solo diventa interna, e quindi per allusione individuale e molteplice, — ma si fa spirito, ossia si unisce con un secondo corpo fatto dai sensi, — notiamo ora le conseguenze di questa seconda unione:

L'anima, in quanto è unita al corpo grosso ed al sottile, l'uno composto di elementi materiali e l'altro derivato dai sottili, ricevette da una *upanishad* relativamente recente il nome di anima *elementare* (172), e si distingue così dal-

---

(170) V. *Muṅḍ.* citata nella nota 167, e i primi passi della *Bṛhad* nella nota 168; aggiungi la definizione del *liṅgaçarīra* che dà la *Sarva*, p. 399; quello che in forma di *ātmā* si vede sempre vicino al (vero) *ātmā*.

(171) *Vāyur iva ātmānam kṛtvā, Maitrī*, II, 6, p. 28. — *Praçna*, VI, 3-4, p. 231-41, l'anima è evidentemente distinta dal *prāṅa* che si prepara a generare per entrare ed uscire dal corpo insieme a lui, come nei primi passi della *Bṛhad* citati nota 168.

(172) *Bhūtātmā*, *Maitrī*, III, 2, p. 41-2, con *Rāmatīrtha* ad. 1, e *Vidyāraṅya* sl. 107, 117; cfr. invece VI, 10, p. 107-12, dove

l'anima superiore che emette gli elementi, e perciò è, come si disse, *anteriore all'etere.*

Conseguenza ulteriore di questa differenza è che Dio, non unendosi e non separandosi da un corpo, non nasce mai e tanto meno muore (173). L'anima invece entra nel corpo ossia *nasce* (174), vi sta, e perciò è definita il *vivente* (175), ne esce (175 *bis*) e così muore, od almeno sembra morire. Anzi non vive soltanto una volta, ma più volte, in causa della metempsicosi, che non è qui il luogo di esporre; e non solo in questo mondo, ma ancora, nell' intervallo tra

si prenderebbe piuttosto per il corpo sottile; ma in quel capo vi è una varietà della teoria sāṅkhya. *Bhūtātma* non lo trovo nelle altre *up.*; invece ricorre frequente nel *Mokshadharma parvan* del MBh, per. es. XI, 7525. — Per l'anima fra i *bhūtāni* (elementi), cfr. *Muṅḍ.* II, 1, 9, p. 293 = *Yāg'nikī*, X, 3, p. 803 4: *esha bhūtais tisht'hate hy antarātma; Bṛhad.* II, 4, 12, p. 466 (cfr. ib. 928) *etebhyas bhūtebhyas samutthāya*, è, secondo il senso = *C'hānd.* VIII, 12, 3, p. 611 (= VIII, 3, 4, p. 547 8, e *Maitrī*, II, 2, p. 15-16), *asmāt çarīrāt samutthāya.* — Per l'anima tra i *bhūtāni* (creature?) *Kat'ha*, II, 1, 6 — 7, p. 127, alquanto oscuri *yo bhūtebhir vyapaçyata* e *yā bhūtebhir vyag'āyata* da confrontare con *Muṅd.* III, 1, 4, p. 309; cfr. *Ait.* I, 4, 13, p. 200?

(173) Che non nasce, *ag'as*, *Bṛhad*, IV, 4, 22, p. 893, ecc.; cfr. *Maitrī*, II, 4, p. 21; VI, 17, p. 126.

Che non muore, *C'hānd.* VIII, 1, 5, p. 535-6 (cui cfr. VIII, 10, 1 2) da unire a *Kat'ha*, I, 2, 18-19, p. 103-4; — perciò *amṛtākhyas, Maitrī*, VI, 7, p. 96 (cfr. ib., III, 2, pag. 42); *vimṛtyus* nella citata *C'hānd.* 536 (= ib. 571 e *Maitrī*, p. 202); *amṛtam, abhayam brahma, Maitrī*, II, 2, p. 16 (preso da *C'hānd.* VIII, 3, 4, p. 548, e poi 577 ss.); *tad eva amṛtam uc'yate, Kat'ha*, II, 2, 8, p. 138; II, 3, 1, p. 144, ecc. ecc. — Cfr. *Brahmas*, II, 3, 17. — E il sesto paragrafo di questo capitolo.

(174) *Sa g'ātas* in *Ait.* I, 4, 13, p. 200.

(175) *C'hānd.* VI, 3, 2-3, p. 407-11, *g'īvena ātmanā anupraviçya;* cfr. ib., VI, 11, 3, p. 450. *Kat'ha*, II, 1, 5, p. 126, *yo..., veda ātmānam g'īvam. Çvetāçv.* V. 9, p. 355; *g'īvah, sa vig'neyah.* — *Maitrī*, VI, 19, p. 132, *prāṅasaṅg'nako g'īvas.* — Kaivalya, I, 13-14. *Sarva*, p. 398.

(175 *bis*) Cfr. *Brahmas*, II 3, 19.

una generazione e l'altra, vive nell' altro mondo, poichè, sebbene non vi abbia più il corpo materiale, è però ancora dotata (un Indiano direbbe legata) dal sottile, che basta a quel genere di vita. Per questo suo pellegrinare da un mondo all' altro (176) fu poi denominata dai vedantini *sansārī*, che vuol dire presso a poco (giacchè esattamente non saprei tradurre), quella che *va in giro* o che *va e viene;* però nelle *upanishadas* non mi ricordo di aver ancora trovato questo nome, bensì solo quello dell' *andirivieni* (177).

Nemmeno qui non faremo torto all'anima del mondo; anch'essa, avendo un corpo, è soggetta come quella dell'uomo a nascere e morire; ma quanto al primo punto le è superiore, perchè essa è *la prima nata*, quella che è entrata prima nel corpo (178); questo significa naturalmente che il mondo fu fatto prima che dalla terra e dalle altre sue parti si potesse far l'uomo.

Quanto al secondo punto le è superiore ancora, perchè, come non nasce che al principio di ogni creazione, così non può morire che alla fine di uno dei grandi periodi mondani.

Ma lasciando la morte per un altro capitolo, contentiamoci per ora di esaminare la vita di qua; e diciamo che vivere non è soltanto star nel corpo, sia nel sensibile

---

(176) *Maitrī*, III, 1, p. 40, *paribhramati* — Cowell, *wanders about.* ecc.

(177) *Kat'ha*, I, 3, 7, p. 113.

(178) Vedi infatti il *purusha* tratto pel primo dalle acque in *Ait.* I, 1, 3-4, p. 179-81; cfr. *Bṛhad.* I, 2, 2-3, p. 45-7, dove dalle acque è formato prima di tutto il *prāṅas* composto di *agni*, *vāyu*, *ādilya*, dunque il mondano. — *Prathamag'a* in *Bṛhad*, V, 4, 1, p. 973. *Kat'ha*, II, 1, 6, p. 127. — Vedi i passi citati da Çaṅk. a *Brahmas*, I, 2, 23, p. 208, *sarvātmatvam api*, ecc. — I comentatori danno all'anima del mondo di preferenza il nome di *Hiraṅyagarbha*, non in causa delle *up.* dove questo nome è raro, ma specialmente in causa del Ṛk. X, 121, 1, *Hiraṅyagarbhah samavarttatā, agre*, ecc.

che nell'insensibile, vuol dire servirsene, ossia produrre e godere, fare e patire; di qui per l'anima individuale gli attributi di *agente* e *conoscente* (179), che, reali od illusori, la fanno essere o parere altra dal creatore; restando sempre la stessa, abbiamo detto, essa sembra muoversi e pensare.

IV.

Ora, del modo in cui l' anima fa vivere il corpo, e dirige gli organi della respirazione, della digestione, ecc., dirò nel capitolo sull'apologo di M. Agrippa (in altra parte della mia *Psicomitologia*). L'anima poi come agente ci interessa poco, perchè la sua azione si riduce alle funzioni come piedi, mani, ecc. (la mente e la voce essendo fra i pazienti) e quindi è tutta materiale; ma ha grande importanza invece la teoria della cognizione e merita d'essere studiata a parte. Dio e l'anima sono essi conoscenti, e come? sono essi conoscibili, e come?

Quanto al primo punto: L'anima è conoscente, anzi è proprio la sola che veramente conosca, vale a dire che essa è il soggetto della cognizione, mentre i sensi non sono che strumenti mediante i quali si mette in comunicazione col mondo esterno, e grazie ai quali essa ode i suoni, vede i colori, gusta i sapori, sente gli odori, immagina i pensieri; essa è l' occhio dell' occhio e l' orecchio dell'orecchio, è per lei che la voce parla e la mente ricorda; e, non fosse la noia dell' inutile ripetizione, altre espressioni si potrebbero prendere dalle *upanishadas* per dir che l'anima domina, per mezzo dei sensi (creati da lei) sul mondo sensibile (emanato parimenti da lei prima che essa entrasse nel corpo); così tutto ha l'anima per termine *a quo* e poi per termine *ad quem* (180).

---

(179) Per l'agente, vedi il capitolo su *Hund und.* nei volumi successivi della mia *Psicomitologia;* pel conoscente vedi sotto.

(180) *Ait.* I, 3, 11, p. 195-7, cui unisci *yo prāṇena prāṇiti*, ecc. *Bṛhad.* III, 4, 1, p. 575-7; — quindi *Ait.* III, 1, 1, p. 232-5, *yena vā rūpam paçyati, yena vā çabdam çṛṇoti*, ecc., cui unisci *Kat'ha*, II, 1, 3 p., 124-5 , e *Bṛhad*, II, 4, 14, p. 472; — quindi *Ait.* III, 1, 2, p. 236-40, cui unisci *Bṛhad.* I, 4, 7, p. 169-70.

Ma l'anima individuale e conoscente, può essere conoscente in due diversi modi. Non si tratta qui propriamente della differenza fra la cognizione sensibile e l'intellettuale, sia differenza di natura o soltanto di grado, come l' intendono le scuole di Kant o di Mill, ma di una differenza che confina e si lega con questa. C'è nella vita del pensiero un fenomeno che ha vivamente *interessato* l' immaginazione e la curiosità indiana; ed è il sonno. Per noi che abbiamo rinunciato alle credenze dei poeti antichi ed alle superstizioni, vive tuttora nel volgo, sulle profezie del sogno, — che abbiamo rinunciato perfino a domandarci se il sogno duri anche quando non ne abbiamo coscienza e memoria, ed a risponderci scolasticamente che l'anima pensa sempre perchè è nella sua essenza di pensare, per noi il sonno non è più che un fenomeno fisiologico, cioè il riposo dell'organismo e specialmente del sistema nervoso; il sogno poi ci pare qualcosa di anormale, da studiarsi

---

Kena, 1-2, p. 32-6, cui unisci *prāṅasya prāṅam*, ecc. di *Bṛhad.* IV, 4, 18, p. 888 ; poi *Kena*, 4-8, p. 43-5, cui unisci *adṛsht'as drasht'ā*, ecc. e *na ānyas atas āsti drasht'ā*, ecc. di *Bṛhad.* III, 7, 23, p. 622 = ib. III, 8, 11. p. 637, e simile di *Bahvṛc'a* in *Ait. ār.* III, 2, 4, 19, p. 354.

Ai passi già citati della *Bṛhad.*, aggiungi III, 5, 2, p. 579-80, *dṛsht'er drasht'ā*, ecc., cui cfr. *Kaush.* III, 8, poi *Praçna*, IV, 9, p. 215, e *Maitrī*, VI, 7, p. 96. — Cfr. tutto il terzo capo della *Kaush.*

Perciò *g'nānātmā* in *Kat'ha*, I, 3, 13, p. 118 (che corrisponde alla *buddhi* di I, 3, 10, p. 115 [cfr. I, 3, 3, p. 111] ed al *sattva* di II, 3, 16, p. 148); — *prāg'nātmā* d'*Ait.* III, 4, p. 246, e di *Bahvṛç'a* in *Ait. ār.*, III, 2, 3, 3, 8, p. 346, III, 2, 4. 7, p. 352, e di *Kaush.* III, 2, p. 78, ib. 3, p. 85, ib. 8, p. 100, IV, 20, p. 123-5 (sui quali vedi *Brahmas*, I, 3, 28-31).

vig'nānātmā, *Praçna*, IV, 9 ed 11, p. 215-6; *Ātmā*, p. 300, *vig'nānamayas*, *Bṛhad*, IV, 4, 4, p. 849, IV, 3, 7, p. 723 (del qual passo discute *Brahmas*, I, 3. 42-3); IV, 4, 22, p. 893-4 ; *Muṅḍaka*, III, 2, 7, p. 321 ; ancora *Bṛhad.* II, 1, 17, p. 359-60 (cui cfr. *savig'nānas bhavati*, p. 892). — Cfr. *g'nānapatis*, *Tāitt.* I, 6, 2, p. 26 ; *g'nas* e il *gīvas* in *Brahmas*, II, 3, 18.

quasi come una forma patologica, una eccezione da esaminare per conoscere meglio la regola, che è la vita del pensiero sano e sveglio. Ma se riflettiamo un momento, come fa il Socrate platonico allorchè finge di voler difendere la tesi che l'opinione è la misura del vero, se riflettiamo alla vivacità con cui certi sogni si presentano, ed alla piena fede che prestiamo loro quando ci passano davanti, ed al fatto che il sonno ci prende quasi metà della vita, saremmo disposti non a credere ai sogni, ma a capire in che modo il sonno sia nelle *upanishadas* contrapposto alla veglia, e perchè sonno e veglia siano egualmente considerati come due forme della cognizione umana. L'anima, secondo la *Kat'ha* (181), è quella con cui (la gente) conosce ambedue le condizioni, quella del sonno e quella della veglia. « Come un gran pesce, dice la *Bṛhad* (182), guizza dall'una all'altra delle due rive opposte, la diritta e la sinistra, così questo spirito passa continuamente dall'uno all'altro dei due stati, quello del sonno e quello della veglia. »

Ma nel sonno si può ancora distinguer il sonno leggiero ed il profondo, quello con e quello senza sogni. Quindi già tre stati dell'anima, ai quali così allude la *Bṛhad* (183). « L'anima, sebbene sempre la stessa (184), passa dall'uno all'altro mondo; par che pensi, par che si muova (185); poichè (186) in sogno passa al di là di questo

(181) II, 1, 4, p. 126.

(182) IV, 3, 18, p. 776.

(183) IV, 3, 7-9, p. 730-751.

(184) *Çañk.* traduce diversamente *samāna*, e così Röer, p. 222; che la mia traduzione sia la buona, risulta dal passo medesimo dove il *moto apparente* suppone l'antitesi dell'immutabilità reale; e d'altronde su questa immutabilità sia nella veglia che nel sonno insiste appunto in tutto il capitolo, p. es., 15-16, p. 769-72.

(185) Cfr. *Vyayamānas avyayamānas* in *Maitrī*, II, 2, p. 14, col suo comento.

(186) Invece di *sa hi* trovo *sadhīs*, lezione certo meno buona, in Çañkara a *Brahmas*, p. 677.

mondo, al di là delle apparenze mortali. —.... Esso spirito ha due dimore, questo mondo e l'altro mondo; lo stato di sogno è quello che li riunisce (187); stando in questo punto di riunione l'anima vede ambedue le dimore, questo e l'altro mondo. » Sicchè finiamo coll'annoverare tre stati (188) dell'anima conoscente, cioè quelli di veglia (189), di sogno (190) e di sonno profondo o quiete assoluta (191); ai quali si aggiunge quello dell'anima separata dal corpo e da ogni sua conseguenza (quindi e soprattutto della cognizione di un fuori di sè), dell'anima identica a Dio puro; egli è perciò che il Dio assoluto è talvolta chiamato semplicemente il quarto (192). Quindi, chi voglia conoscere la teoria della cognizione secondo le *upanishadas*, deve cercare i capitoli in cui si tratta *ex professo* del sonno e dei quattro stati dell'anima (193).

In queste tre specie di cognizione il soggetto conoscente è sempre uno; ma gli oggetti conosciuti e gli strumenti per conoscerli sono naturalmente diversi. E prima diciamo degli oggetti: occorre appena osservare che durante la veglia l'anima percepisçe le cose per mezzo delle

---

(187) Sul *sandhya*, cfr. *Brahmas* III, 2, 1.

(188) *anta*, in *Kat'ha, C'hānd* e *Bṛhad.*

(189) *buddhānta*, *Bṛhad*, ib. 48, p. 776; cfr. p. 764 *g'āgaritadeça* in altro senso.

(190) *svapna* o *svapnānta.*

(191) *sushupti* o *samprasāda;* questo ultimo *Bṛhad*, IV, 3, 15, p. 766 ; cfr. i già citati passi di *C'hānd.* 547-611 — *Maitrî,* 15; cfr. *C'hand.* VIII, 6, 3, p. 565 — VIII, 11, 1, p. 595; cfr. *Brahmas*, I, 3, 8-9 su *C'hānd.* VII, 23, 1-24, 1, p. 516-8.

(192) *Maitrî,* VI, 19, p. 132, *turyākhya* — *Māṅdūkya,* VII, p. 371. Sarva, p. 395-6 — cfr. *Vedāntasāra*, 29, ed. *Poley.*

(193) Cioè dei *trayas svapnās* di *Ait.* I, 3, 12, p. 200, e, comprendendo l'ultimo stato, *bhedās c'atvāras* di *Maitrî*, VII, 2, p. 221. I capitoli poi che specialmente ne trattano sono *Bṛhad*, IV, 3-4, p. 705, ss. (il più prezioso ed il più oscuro); *C'hānd*, VIII, 7-12; *Praçna*, IV; Kaivalya, I, 12-19, infine la *Māṅdūkya*, in cui queste supposizioni sono ridotte così bene a sistema che non se ne vede più se non l'assurdità.

loro qualità (*vishāyān*), cioè i colori, gli odori, i sapori, i suoni, le impressioni tattili, e se, come gli Indiani, mettiamo la voce tra i sensi, anche i nomi: percepisce dunque la natura esterna e materiale (194).

Quanto alla cognizione della seconda specie, la *Māṅdūkya* ci dice che è interna ed immateriale (195); questo è facile a capire, ma non ci fa poi capir gran cosa. Cosa vede lo spirito nel secondo stato? — « Vede dei sogni (196). » — Ma le sensazioni che egli ha nel primo stato sono sensazioni di qualche cosa; e i sogni, di che cosa sono sogni? essi sono pure immagini (*vāsanās*), risponde sempre il comento di Çañkara; con ciò egli vuol esprimere un po' più scientificamente la stessa cosa che le *upanishadas*, cioè che le cose sognate non esistono; perciò ·Indra, a cui Prag'āpati aveva dato ad intendere (197) che l'anima superiore, cioè il *brahman*, era quella che sogna di comandare (198), riflette saggiamente: « Quando il corpo diventa cieco, essa (anima) ci vede ancora (in sogno); quando esso è mutilato, essa è ancora illesa; i difetti di quello non la guastano; dalle di lui ferite essa non è uccisa, e se gli troncano un membro esso resta incolume; eppure (199) le sembra (in sogno) che l'uccidano e la mettano in fuga, e crede soffrir dolori e piange. In questo (insegnamento di Prag'āpati) io non vedo nulla di buono »; e tornò da Prag'āpati per esser meglio istruito. Il sogno è dunque un errore (200); ma un errore intorno a che? ossia donde sono presi i mate-

(194) V. p. es. *Māṅdūkya*, 3; *g'āgaritasthāno vahih-prag'nah... sthūlabhuk;* cfr. Çañk. ibid.

(195) § 4, pag. 346-7, *svapnasthāno 'ntahprag'nah..... praviviktabhuk.*

(196) *Praçna*, IV, 1, p. 198 (cfr. 6, p. 212), *svapnān paçyati. Bṛhad*, IV, 3, 11, p. 760; *suptān abhic'ākaçīti.*

(197) *C'hānd.* X, 10, 1-2.

(198) Cfr. *Praçna*, IV, 5, p. 206, *svapne mahimānam annbhavati;* cfr. *Bṛhad.* IV, 3, 20, p. 784.

(199) Questa parola dimenticata nella trad. di Rāg'endralāla, è indispensabile perchè vi sia un senso.

(200) Cfr. *Brahmas*, III, 2, 2-6.

riali di questa, si scusi il paradosso, cognizione erronea? non sono eguali a quelli della cognizione di primo grado, della sensazione, perchè nel sogno « l'uomo non vede, non ode, ecc. (201) »; sono però trasformazioni di quelli; i sogni sono sensazioni ricordate; in essi l'uomo « rivede, come dice la *Praçna* (202), ciò che ha veduto, torna ad udire ciò che ha udito, torna a godere ciò che ha goduto in altri tempi e luoghi; egli vede il visibile e l'invisibile (cioè le cose dell'altro mondo, le sensazioni provate in una vita anteriore (203), l'udito e l'inaudito, il goduto e il non goduto; tutto vede ed è tutto ». L'uomo forma i sogni prendendo dai sensi le cognizioni che hanno raccolto durante la veglia (204), « prendendo la materia (od il modello) dal mondo esterno in cui tutto è contenuto » (205). Così il dubbio che nacque nella mente di ·Indra intorno a ciò che gli aveva insegnato Prag'āpati, dubbio nato dalla somiglianza e insieme dalla contraddizione che vi sono fra il sogno e la realtà, può ricevere per comento il passo della *Bṛhad* (206). Allorchè gli par che lo uccidano, che lo vincano, che un elefante lo metta in fuga (207), e crede

---

(201) *Praçna,* IV, 2, p. 202.

(202) IV, 5, p. 206-9.

(203) Perchè, secondo la giusta osservazione di Çaṅkara a p. 211, di ciò che non si è veduto assolutamente non si può aver nessuna idea. Ma cfr. MBh. XI, 7834: *yad-yat-sad-asad-avyaktam svapity-asmin-(manasi)-nidarçanam.*

(204) *Bṛhad,* II, 1, 17, p. 359-60.

(205) *Bṛhad,* IV, 3, 9, *sa yatra prasvapity, asya lokasya sarvavato mātrām-apādāya,* ecc. — Per *sarvāvatas*, Çaṅk. dà due interpretazioni, *sarvam avāti* e *sarvàvatas;* accetto la seconda, come fa Röer, ma mi scosto dalla interpretazione di Çaṅk. e da quella di Röer, che mi pare un po' forzata: *putting on a rudiment (only) of tis world which consists of all elements (and this element is again the cause of creation,* ecc.)

(206) IV, 3, 20, p. 782-3. Dove prende Röer il *therefore* con cui comincia la traduzione di questo passo?

(207) *vic'c'hāyayati* da corregger colla lezione di Çaṅk. *vic'c'hāpayati* e forse meglio colla sua interpretazione *vic'c'hādayati,*

di cadere in un fosso, in questa (condizione di sogno) egli vede le cose paurose della veglia e vi presta fede per effetto d'ignoranza ».

Fin qui le *upanishadas* ed il senso comune vanno d'accordo; ma il senso comune domanda poi: se il sogno è erroneo e se è composto cogli avanzi della veglia, perchè metterlo come una cognizione a pari di quella dell' uomo desto? Risposta: quanto al primo punto, non fa difetto che sia erroneo, perchè per il *vedānta* la sensazione prima, la cognizione ad occhi aperti è falsa quanto e più del sogno; tutto ciò che l'uomo crede sapere è frutto di un'illusione nata con lui; perciò: « egli è detto che i suoni, le sensazioni tattili, ecc., sebbene falsi in sè stessi, al mortale sembrano reali (208) »; quanto al secondo punto basti citare la *Bṛhad*, la quale, pure ammettendo che la materia del sogno è presa dalla veglia, sostiene, che l'animo (tengo il maschile apposta) nel sogno è creatore ed originale, perchè a questa materia dà nuova forma, e perchè appunto ciò che egli sogna non esiste che per lui ed è immaginato da lui (209). « Qui (nel sogno) non vi sono nè carri, nè cavalli, nè strade; ed egli si fa carri, cavalli e strade. Non vi sono godimenti, piaceri e voluttà; ed egli si fa godimenti, piaceri e voluttà. Non vi sono paludi, nè laghi, nè fiumi; ed egli si fa paludi, laghi e fiumi; imperocchè è lui il fattore. Nello stato di sogno andando dall'alto al basso (divenendo, secondo il capriccio della sua fantasia, un Dio od un bruto) (210), quel Dio finge molte immagini,

---

ricordando appunto il passo della *C'hānd.* : *ghnānti tu-eva-enam, vic'c'hādayanti iva*; e si deve proprio in ambi i casi seguir Çaṅk. e tradurre con *vidrāvay* — mettere in fuga?

(208) Così all'incirca suona la buona traduzione che dà Cowell, di *Maitrī*, IV, 2, p. 35-6; vedi una simile disposizione dei vocaboli, ibid. II, 7, p. 37-8, *anavastho 'sati karta 'kartā-eva-avasthah.*

(209) *Bṛad*, IV, 3, 10, 13 e parte del 14, p. 757-65, su cui v. Gaudapāda (alla *Māṅḍūkya*), II, 3, p. 405, e *Brahmas*, III, 2, 1; cfr. ib. II, 1, 28.

(210) Così Çaṅkara, cfr. *Bṛhad*, II, 1, 18, p. 362, e *Kāt'ha*, II, 2, 8, p. 137-8.

ora scherzando con donne, ora ridendo, talora anche vedendo cose paurose. Dicono che questo (sogno) di esso (animo) consiste nella veglia, perchè dormendo vede le cose che vede quando è desto. (Ma questo non è vero): in questo stato lo spirito è luce di sè stesso. »

Finalmente la terza cognizione non ha oggetto, o, per meglio dire, nel terzo stato l'anima non ha cognizione: il sonno profondo è quella condizione dell'anima in cui essa, assopita non solo, ma calma e raccolta (211), *non forma alcun desiderio nè vede alcun sogno* (212).

Ma al di là di questa vi è, come dicemmo, la quarta condizione, in cui l'anima è fuori del corpo, è in Dio. Infatti secondo la leggenda già menzionata, allorchè il Dio ·Indra, malcontento della definizione di Prag'āpati, anima = sognante, si fu ripresentato per essere istruito meglio, ed ebbe ricevuto questa volta la terza definizione: anima = profondamente addormentato, — allora, dico, il Dio ·Indra riflettè: (213) « Questo (addormentato) non conosce bene sè stesso da poter dire: io son quel desso (cioè non ha coscienza), nè sa (che esistano) le creature: inoltre (dalla sua insensibilità) si direbbe che è morto, (mentre l'anima dev'essere immortale); in questa (risposta) io non vedo nulla di buono »; e tornò da Prag'āpati, che gli insegnò la quarta e vera anima, ossia in breve (214): « Senza corpo sono il vento, la nube, il lampo, il tuono; questi sono senza corpo; come questi, sollevandosi dall'orizzonte ed entrando nella luce superiore, assumono la forma loro propria, così questo calmo (ben addormentato) uscendo fuori dal corpo ed entrando nella luce superiore, assume la sua forma propria: *Esso è lo spirito supremo.* »

---

(211) Vedi indietro la nota 191.

(212) *Bṛhād*, IV, 3, 19, p. 779; già citata *C'hand.* pag. 565 e 595; *Kaush.* IV, 19, p. 120 (variante in *Bṛhad*, II, 1, 19, pagina 366-7); v. ancora *Māṅdūkya*, 5, p. 348, ss., con Gaudapāda, I, 15, p. 383; *Praçna*, IV, 6, p. 212 — Vedi sotto la nota 219 in fine.

(213) *C'hānd.* VIII, 11, 1, p. 595.

(214) *C'hānd.* VIII, 12, 2-3, p. 610-12; per passi paralleli vedi indietro la nota 191.

Ora, seguitando il nostro problema ci domandiamo: Che cognizione ha l'anima in questo quarto stato? Dalle *upanishadas* pare che essa abbia precisamente la stessa cognizione che nel terzo stato, cioè che non ne abbia nessuna.

Almeno Jāg'navalkya, che prenderemo per maestro in tal questione (215), dice che non è soltanto nel sonno profondo che l'anima non vede nulla nè fuori (come nella veglia) nè dentro (come nel sogno) (216): ma anche l'anima dopo la morte, l'anima fuori degli elementi, (dunque Dio) non ha più coscienza (217).

Egli è per questo che, sia nella *C'hāndogya* sia nella *Bṛhad,* l'anima profondamente addormentata si confonde molto spesso col *brahman,* ed il sonno profondo col mondo del *brahman;* infatti, poichè in quello stato l'anima è separata dal corpo sia grosso sia sottile ed *è rientrata in sè* (218), essa può dirsi identica al *brahaman* puro e solo. Quindi non ci farà meraviglia vedere che lo assopimento completo sia giudicato lo stato più perfetto e più felice (219); di

---

(215) Per la quarta condizione vedi il suo dialogo con *Maitreyī*, in *Bṛhad*, II, 4, 12-14, p. 464-71 e IV, 5, 13-15, p. 928-30; — e per la terza vedi parte del suo dialogo con G'anaka, in *Bṛhad*, IV, 3, 23, ss., p. 802-14.

(216) *Bṛhad.*, IV, 3, 21, p. 790: *nā vāhyam kiñc'ana veda, na-antaram.*

(217) Loc. cit., p. 466-9, dove il *vinaçyati* non è da prendere letteralmente, prova l'*avināçi* di p. 828 e l'*avināçitvāt* di p. 801 ss.

(218) *svam apītas, C'hānd*, VI, 8, 1, p. 431-2; cfr. *Brahmas* IV, 4, 16.

(219) *Bṛhad*, IV, 3, 32, ss. p. 815, ss. *eshā-asya paramā gatir-eshā-asya paramā sampad-esho 'sya paramo loka, esho 'sya parama ānanda, etasya-eva-ānandasya-ānyāni bhūtāni mātrām-upag'īvanti;* qui segue l'*ānandasya mīmānsā* che si ritrova nella *Taitt.* II, 8, p. 104, ss. Cfr. *Bṛhad*, II, 1, 19, p. 369. Pel *sukham* del terzo stato vedi pure *Praçna*, IV, 6, p. 212-3 (cfr. 1, p. 198-9); cfr. *Kaivalya*, I, 13, p. 460, *sukhārūpam eti;* che il *sukham* è in quello stato dell'anima in cui è concentrata (*bhūmā*) e quindi non vede nulla fuori di sè, è evidente in *C'hānd.* VII, 23, 1-24, 1, p. 516-7; egli

vero, non solo nel silenzio e nella insensibilità di questo sonno siamo liberi dalle paure e dai dolori della vita quotidiana (220), e possiamo scambiare questa pace colla felicità positiva, — ma ancora l'anima nostra gode veramente questa felicità positiva, perchè si confonde, come detto, col *brahman*, che è la felicità stessa (221). Sulla identità fra l'anima ed il *brahman* durante il sonno profondo, diremo più a lungo in altro capitolo; intanto notiamo che qui ci si presentano due dubbi. Anzi tutto siamo sorpresi, come lo fu la moglie e scolara di Jāg'navalkya, che l'anima, la quale è per sua essenza conoscente, perda la cognizione per giungere al suo grado più elevato, e diventi ignorante precisamente quando diventa Dio. Ma Jāg'navalkya risponde che l'anima in sè è immortale ed immutabile (222), e quindi il conoscente non può perdere la cognizione (s'intende la facoltà di conoscere, la cognizione in potenza) (223); ma perchè conosca (di fatto) bisogna che vi sia o paia essersi un secondo, diverso e distinto da lui (224), perchè la cognizione è relazione fra due termini, soggetto conoscente ed oggetto conosciuto; ora *quando tutto è diventato anima* (225), non vi è più un fuori di lui ch'egli

---

è vero che Rāg'endralāla p. 129 traduce *yatra na anyat paçyati*, ecc. con *that into which none can see*, ecc.; ma che questo sia fuori affatto dal vero senso lo puoi vedere confrontando i passi citati nella nota 212, e *Maitri*, VI, 7, p. 97-8; del resto anche M. Müller traduce *where one sees nothing else*. Finora la *C'hāndogya*, tradotta da un indiano, è appunto la più mal tradotta di tutte le *upanishadas*.

(220) *Bṛhad*, IV, 3, 21-22, p. 791, ss.

(221) V. p. es. *Taitt.* II, 1-5, che l'*ātmā* più interno di tutti è l'*ānandamayas*, col comento che dà di questo capitolo il *Brahmas*, I, 1, 12-19. Cfr. *Kat'ha*, II. 2, 14, p. 142, ecc.

(222) *Bṛad*. loc. cit. p. 928.

(223) p. 803, ss.

(224) p. 813-4; 470-1; 928.

(225) p. 471-928. — La stessa espressione in altro senso, vedi *Īçā*, 7, p. 13.

possa conoscere (226); in questo caso esso è *soltanto veggente*, senza secondo (227); e allora cosa e come conoscerebbe (228)?

Dunque « in quanto al suo non conoscere (229), diciamo che conosce senza conoscere (cioè può conoscere, ma non conosce di fatto) (230) »; ora questo *basta alla cognizione* (231), perchè se in questo caso non abbiamo la solita cognizione, abbiamo però la *cognizione compatta, non suddivisa;* tale almeno è il senso più letterale di *prag'nānaghana* o *vig'nānaghana* (232), di cui Çaṅkara interpreta bene lo spirito dicendo: cognizione senza specie, (che sta alle cognizioni) come un pezzo d'oro (sta agli oggetti aurei); e sta bene, perchè quando il conoscente è solo, la cognizione non può differenziarsi e specificarsi che variando di oggetto; *è ciò che si trova egualmente in tutti i pensieri* (233); è quella in cui « il padre non è più padre, la madre non è più madre, i mondi non sono più mondi (234), ecc. » ossia in cui tutto si confonde.

È quella, in fondo, che i filosofi hegeliani chiamano cognizione pura ed assoluta; e che io non so cosa possa essere

---

(226) ibid. e p. 805, ss. Röer: *and* (che non rende bene *na tu*) *there is no second, no other, separated from him, that could know.:* in grammatica stanno ambedue le traduzioni, ma mi pare che il senso richieda la mia.

(227) p. 814.

(228) p. 471-928; cfr. già citata *Maitrî*, p. 97-8.

(229) p. 802, ss. — Le prime parole sono dimenticate nella traduzione di Röer.

(230) Invece Çaṅk. (seguito da Röer): « Se credi che questo conoscente non conosca, (hai torto), perchè conosce » — La mia interpretazione mi pare meno cattiva.

(231) Pag. 469.

(232) Pag. 928, 464. Per il senso del vocabolo, cfr. *g'îvaghana*, indietro nella nota 103.

(233) Kena, 12, *pratibodha;* Röer, *the nature of every thought;* il diz. Pietr. darebbe invece *Erkenntniss;* ma la preposiz. *prati* sembra indicare la distribuzione e presenza nelle varie *buddhi?*

(234) Pag 792-5.

se non è la cognizione in generale; ma penso che anche questa suppone un conosciuto in generale, e quindi non può essere assoluta, ma soltanto relativa.

L'altra difficoltà è questa: se il sonno profondo non differisce dalla morte completa, se in nessun dei due vi è coscienza, qual'è più la superiorità di Dio sull'anima? e perchè parlare di quattro stati invece di tre? Anzitutto si può rispondere che vi è una differenza essenziale in questo: il sonno profondo non è continuo, e perciò durante la vita la separazione dell'anima dal corpo e la sua identità col *brahman* non hanno luogo che ad intervalli; invece la morte completa è abbandono totale dei due corpi e quindi unione definitiva col *brahman;* quella dunque non è che felicità fugace; perciò l'anima incorporata, al contrario dell'incorporea non può mai essere esente dalla opposizione dei piaceri e dei dolori (235). Inoltre, se ci vogliamo scostare da Yāg'navalkya per interrogare gli altri maestri delle *upanishadas*, troveremo forse che il *brahman* non è immerso in una cecità assoluta; essi lo dipingono piuttosto come intelligente, anzi come onnisciente (236); e già vedemmo che lo Indra della *C'hāndogya* cercava una anima superiore a quella del sonno profondo, appunto perchè questa aveva il difetto di non aver coscienza. Oltrecciò da frequenti passi (237) risulta che Dio sa di esser lui e sa di esser tutto; e parimenti che il savio diventa Dio quando impara che egli stesso è Dio e perciò tutto; non è coll'ignoranza del mondo esterno che si diventa *brahman,* ma vi si richiede la cognizione del *brahman.*

Per conciliar dunque il linguaggio di Indra con quello

---

(235) *C'hānd.*, X, 12, 1, pag. 598-601.

(236) V. *brahma vipaçc'it* di *Taitt.*, II, 1, p. 63, cui cfr. *vipaçc'it* di *Kat'ha,* I, 2, 18, pag. 103, — che è onnisciente, vedi *brahma sarva-anubhūs* di *Bṛhd.,* II, 5, 19, p. 502-3, e *sarvag'nas*, *sarvavid*, *yasya g'nānamayam tapas* di *Muṅd.,* I, 1, 9, pag. 271 (cui cfr. ib., pag. 300); vedremo più tardi i passi sull'anima superiore, come *sākshī*, *paridrasht'ā*, *abhidhyātar*, *prekshaka*.

(237) Per es. già citato *Bṛhad.*, I, 4, 9 ss., p. 195 ss.

di Yāg'navalkya, e per dare una ragione alla distinzione di quattro stati invece di tre, bisogna dire che: nè pel dormiente, nè per Dio vi è un secondo conoscibile; ma che pel dormiente vi è soltanto l'ignoranza del secondo, mentre per Dio, oltre all'ignoranza di un fuori di lui, vi è la coscienza di sè stesso; e se in questo caso l'anima non è doppia, si è che appunto soggetto ed oggetto sono inseparabili; il quarto stato rassomiglierebbe dunque fino ad un certo punto alla cognizione ideale di Platone, che consiste nella identità del conoscente (Dio, il bene) col conosciuto (Dio, idea del bene).

Del resto non si può negare un disaccordo fra la *C'hāndogya* e la *Bṛhad-arañyaka;* e in generale non bisogna dimenticare che le *upanishadas* sono collezioni di saggi e non parti di un sistema, e non dobbiamo pretendere di trovarvi quella simmetria che vuol trovarvi Çañkara.

Le quattro condizioni dell'intelligenza non differiscono solo quanto all' oggetto inteso (238), ma ancora per gli strumenti dell'intellezione. Nella quarta condizione l'anima è pura e sciolta da ogni contatto corporeo, quindi non può avere un intermediario che la metta in comunicazione col suo oggetto; quindi la coscienza che essa ha della sua natura divina non è cognizione nel senso comune di questo vocabolo, ma contemplazione diretta; una visione senza colore non solo, ma anche senza occhio. Non così dell' anima che noi esaminiamo ora, dell' anima che le *upanishadas* chiamano conoscente *(vig'nānatmā vig'nānamayas);* essa è uscita dal quarto stato e si è assoggettata ai tre primi perchè si è unita al corpo; e si trova poi in questo o quello dei tre primi secondo che si unisce a questa od a quella facoltà conoscente, cioè a questa od a quella parte del corpo sottile.

Le facoltà dell' anima sono designate da molti passi

(238) Sul diverso oggetto della cognizione per i quattro stati, cfr. ancora la *Sarva*, 1-2, pag. 395-6.

come riducibili a tre (239): voce, mente e respiro. Colla voce non si intende la voce soltanto, ma, con figura di rettorica nominandosi la parte pel tutto, si vogliono indicare (240) i sensi esterni, cioè quelli che funzionano durante la veglia; talora il posto della voce è preso dall'occhio (241), ma anch'egli è incaricato di rappresentare la voce, l'udito, ecc.; questa sineddoche è ancora la medesima che abbiamo già incontrato quando, per indicare le qualità che sono oggetto dei sensi, si diceva i *nomi* (fatti conoscer dalla voce) e *le forme* (fatte conoscer dall'occhio), lasciando fuori i suoni, ecc.

La seconda nel terno, la mente, è quella che funziona durante il sogno; è essa che vede (per l'anima) le immagini, le reminiscenze del mondo esterno, mentre la voce, l'occhio e gli altri si sono riuniti e quasi *disciolti* in lei (242).

Finalmente nel sonno profondo nemmeno la mente non vede più nulla (243), ed essa insieme coi sensi esterni si è ritirata e dileguata nel respiro, il quale invece non cessa mai, altrimenti con lui cesserebbe la vita (244).

Ma tutti tre non sono che strumenti, e quella che si trova nei tre stati e che è soggetto vedente, pensante e respirante è l'anima (inferiore) in quanto è servita dall'occhio *(c'ākshushas)* o dalla mente *(manomayas)* od è ridotta al solo respiro *(prāṅaçarīra)*; essa muta di stato perchè muta di corpo (sottile); muta di cognizione allorchè,

---

(239) Vedi indietro la nota 156; cfr. *sa prāṅas, tad-u vāñmanas*, di *Muṅḍ.*, II, 2, 2, p. 296; poi *Bṛhad.*, I, 5, 3, p. 281 ss. *C'hānd.*, VI, 5, 1, ss., p. 419, ss., cui cfr. ib., 8, 6, p. 441 = 15, 2, p. 463. — Cfr. parecchi tra i passi del capo primo.

(240) Secondo una buona nota di Çañk. a *Bṛhad.*, IV, 3, 5, pag. 712-3.

(241) V. indietro la nota 156. Cfr. la nota di Windischmann (Çañk., p. 13) alla *Bālabodhinī*, sloca, 2, b.

(242) Vedi specialmente la *Praçna*, IV, 1-2; 4-5, pag. 198, ss., MBh., XI, 7826, ss.

(243) *Praçna*, IV, 6, pag. 212.

(244) Vedi capitolo primo.

secondo l'espressione della *Bṛhad* (245) *si disfa per rifarsi sotto altra forma;* è più o meno intelligente in ragione inversa della sottigliezza del suo corpo (sottile).

Queste sono le condizioni in cui l'anima può trovarsi, la veglia, il sogno, il sonno perfetto e, per l'anima pura, la separazione del corpo (anche dal sottile, non meno che dal grosso). Il sonno poi è lo stato intermedio fra questo e l'altro mondo; l'agonia è un sonno profondo, salvo che è l'ultimo che si dorme in questa vita, è quello dal quale non si torna (246); del resto ha gli stessi caratteri; quando si è in fin di vita, alla spossatezza, allo sfinimento (247) succede l'insensibilità, l'ignoranza (248); la causa ne è che tutti i sensi esterni si sono ritirati nella mente e la mente nel respiro, sua forma nel terzo stato (249); così l'anima si trova ridotta al suo corpo più sottile (250); essa se ne va

---

(245) IV, 3, 9, p. 754; — 11, p. 760; — cfr. MBh., XI, 7822; *svapne hi.... dehī.... dehāntaram-iva-āpannas.*

(246) Quando, invece del *punar-eti stānam* di *Bṛhad.*, IV, 3, 11, p. 761, si verifica il *na pratipadyate* (diz. Pietr., *nicht wieder anlangt*) di ib., 14, pag. 763, — od il *parān paryāvarttate* (diz. Pietr., *Ein für alle Male abgeschieden*) di IV, 4, 1, p. 837.

(247) *Abalyam*, *Bṛahd*, IV, 4, 1, p. 834. — *Abalimānam nītas*, *C'hānd.*, VIII, 6, 4, p. 566. — Cfr. *Brahmas*, III, 2, 10, che distingue invece lo svenimento dal sonno profondo.

(248) *Bṛhad.*, loc. cit., *sammoham;* ib., pag. 837, *arūpag'nas bhavati* (così è da correggere il testo; v. Çañk., ibid., cfr. sotto la nota); *avidyām gamayitvā*, IV, 4, 3, p. 847.

(250) *Bṛhad.*, IV, 3, 30, pag. 830: *dravati prāṅāya* non può essere, come vuole Çañk., eguale a *prāṅavyūhāya*, dispersione dei sensi (per acquistare un nuovo corpo), sebbene sia stato seguito da Röer — ma piuttosto *prāṅasamuhāyā*, collezione dei sensi (per il medesimo scopo), — od anche può tradursi semplicemente col *prāṅam ayati* di *Praçna*, III, 9-10, p. 193-4; cfr. la già citata espressione di *C'hānd.*, 433-4, *prāṅam eva upaçrayate.* — Sul concentrarsi dei sensi al punto della morte, aggiungi *Bṛhad.*, IV, 4, 2, p. 838-9, cui aggiungi i due passi come questo in *C'hānd.*, VI, 15, 1, p. 463, ed VIII, 6, 4, p. 566-7; poi altri due passi di

con questo corpo che assume una nuova forma (251), adatta al mondo che deve andar ad abitare; cogli stessi elementi semispirituali essa si splasma nuovi organi per nuovi bisogni: « come il bruco, dice la *Bṛhad* (252), quando ha consumato un'erba fino in fondo, si contrae (e si fa crisalide) per fare altro viaggio (e diventar farfalla), così quest'anima, disfacendo il suo corpo e privandolo di sentimento (253), si contrae per fare altro viaggio... Assume un altro corpo, nuovo, più bello, come quello dei padri, o dei Gandharvi, o degli Dei, o di Prag'āpati, o di Brahmā (che qui non è il *brahman,* il Dio supremo) o di altre creature. » Per tal modo *quest'anima,* dopo aver fatto la sua funzione di *vivente,* si accinge a fare quella di *emigrante.* Ma per ora lasciamoli partire; la seguiremo più tardi nella sua migrazione.

Ora osserviamo che anche nell'anima del mondo si sono volute trovare tre forme differenti; ma questa distinzione non si trova ancora nella *upanishadas* più antiche, e fu prodotta più tardi per amor di semimetria; la veda, chi

---

C'hānd., VI, 15, 2, p. 463-4, con VI, 8, 6, p. 441; cfr. ancora indietro capo primo.

(251) *punarbhavam, Praçna,* III, 9, p. 193.

(252) IV, 4, 3-4, p. 845-9. — Cfr. la stessa immagine, guastata dalla *Brahma,* p. 245.

(253) Qui, invece del testo (v. nota 248), è Çaṅkara che ha una lezione sbagliata, mancandogli l'apostrofe a *'vidyām gamayitvā,* e quindi trae in inganno anche il Röer: *having obtained (that state of) knowledge (which is founded upon impressions as in a dream);* ma qui vi sarebbe contraddizione con la immagine stessa, perchè facendosi crisalide, ha da farsi insensibile, e perchè si tratta precisamente della stessa contrazione dei sensi, che ha luogo nel sonno profondo (secondo le vedute, p. 754, 760); egli è vero che dopo morte l'anima riacquista la cognizione (vedi più sotto, § VI), ma per morire, deve passare dalla ignoranza assoluta del sonno profondo; del resto, la migliore prova è nel confronto col già citato passo della *C'hānd*, p. 463-4 (che finchè i sensi nou si sono concentrati nell' agonia, l' uomo conosce), e della stessa *Bṛhad.,* 838-9 (che al contrario allorchè *ekībhavati, na vig'ānāti*).

vuole riassunta nella noiosa *Māṅḍūkya-upanishad*, o nella prima parte del *Vedāntasāra* (254).

Qui possiamo invece concludere, per la prima parte del nostro problema: come l'anima, essendo Dio, è la creatrice del mondo, così Dio, essendo l'anima, è soggetto della cognizione: con questa differenza che, non dipendendo dal corpo, non ha strumenti con sè, nè alcun oggetto conoscibile fuori di sè, e quindi è cognizione senza esercizio e senza sviluppo (255); e come non ha cognizione attuale, così non è soggetto ad alcun sentimento speciale, ed è libero dai desideri (256), dai dolori,

---

(254) Abbastanza chiaro è Rāmatīrtha alla *Maitrī*, 221, che distingue tre forme dell'anima inferiore esterna; *Prag'āpāti*, *Virāt*, *Hiraṅyagarbha* (nomi che le *upan.* avevano imparato dallo stesso *Rigveda*) = causa, effetto materiale, effetto sottile = creatore, corpo, anima (del mondo). — Cfr. indietro le due note sull'anima del mondo.

(255) Ossia con le parole delle *upan.*, ambedue sono *vig'nāna*, ma l'uno è *vig'nānaghana* e l'altro è *vig'nātā*. — Qui siamo in contraddizione con la *Māṅḍūkya*, 7, pag. 368-9, che definisce in modo affatto contrario il *c'aturtha;* ma essa è in contraddizione non solo con la *C'hānd.*, ma ancora con la *Bṛhadāraṅyaka* da noi vedute: del resto, se a Dio, sia anche nello stato più puro ed anteriore al desiderio della creazione, si toglie anche la cognizione in potenza, come mai può essere identico all'anima? e cosa diviene il dogma fondamentale del *vedānta*, che il mondo è uscito dall'intelligenza?

(256) Sull'assenza di desideri, vedi l'importante distinzione della *Bṛhad*, IV, 4, 6, p. 856-7, dove quello che è *akāmas* è *brahma eva*, mentre il *kāmayamānas* è soggetto al destino dell'anima individuale; cfr. *Maitrī*, VI, 30, p. 157-8. — Per la mancanza di paura, vedi il frequente *amṛtam*, *abhayam brahma* (già nella nota 173); più *Taitt.*, II, 7, pag. 101; (chi conosce il *brahman*) *abhayam gato bhavati; Bṛhad.*, IV, 2, 4, p. 702; (ora che conosci il *brahman*), *abhayam vai G'anaka prāpto'si.* — *Bṛhad.*, IV, 4, 15, p. 885, e *Kat'ha*, II, 1, 12, p. 130, (chi conosce l'anima superiore) *na tato vig'ugupsate.* — Senza dolori nè desideri, *viçokas*, *vig'ighatso 'pipāsah*, *C'hānd.*, VIII, 1, 5, p. 536; VIII, 7, 1, p. 571; cfr. *Iça*, 7, p. 14. — Cfr. alcuni dei passi già citati nella nota 46.

dalle paure, non solo è ignorante, ma indifferente (257) e perfino ozioso (258).

Passiamo all'altra parte della questione: Dio e l'anima sono essi conoscibili? L'anima si, è conoscibile, appunto perchè è conoscente; i suoi organi e la sua attività la manifestano (259): questo è il *brahman presente e visibile* (260).

Dio invece sfugge per molti motivi a tutti gli strumenti dell'intelligenza (261) e perciò è inconoscibile (262) e perciò anche inesprimibile (263). Anzitutto come fonte dell'universo egli sfugge ai sensi, perchè, da quanto abbiamo appreso, è senza qualità, senza nome, senza forma, e quindi non possiamo averne alcuna rappresentazione (264).

---

(257) *C'hānd.*, III, 14, 2 e 4, pag. 206-8, *avākyanādaras* (variante nel *Çat. Br.*, X, 6, 3, 2, *avākyam, anādaram*) *Rāg'endralāla: which neither speaketh nor respects anybody.* — *çāntātma*, *Kat'ha*, I, 3, 13, pag. 118 (dove è eguale al sommo *purusha* già veduto, ib., p. 115-6, 149); cfr. *Maitrî*, II, 2, 4, p. 20. — Identico al *samprasāda* del sonno profondo, vedi passi citati, nota 191.

(258) Perciò vedi nota capo V.

(259) Vedi indietro la nota 165.

(260) Confronta più sotto, capo VI. — Cfr. che è *nic'ayya* in *Brahmas*, I, 2, 7. — Si dice dell'anima del mondo e dell'uomo che è *sākshād-aparokshad-brahma* in *Bṛhad.*, III, 4, 1, pag. 575 (cfr. 584); cfr. *pratyaksham brahma* detto del vento (come anima del mondo?) in *Taitt.*, I, 1, p. 9.

(261) Vedi la nota alla introduzione; aggiungi *Kat'ha*, II, 3, 12, p. 152; cfr. *Maitrî*, II, 3, p. 19; *atîndriyabhūta*, cfr. *Brahmas*, III, 2, 23.

(262) *Agrāhyam*, *Muṅd.*, I, 1, 6, p. 267, su cui *Brahmas*, I, 2, 21-3 — *agrāhyas*, *Maitrî*, II, 5, p. 22 — Cfr. *agṛhyo, na hi gṛhyate*, in *Bṛhad.*, III, 8, 26, p. 668; IV, 2, 4, p. 701; IV, 4, 22, p. 909; IV, 5, 15, p. 930. — *adṛçya*, *Taitt.*, II, 7, 101 (vedi la variante *adreçya* nella succitata *Muṅd.*)

(263) *Anirdeçyam*, *Kat'ha*, II, 2, 14, p. 142; *anirukta* nella succitata *Taitt.* — Vedi *nirvac'anam* ed *avāc'yam*, *Maitrî*, VI, 7, pag. 98; vedi specialmente *Māṅdūkya*, 7, 369-70. — *apramaya*, *Bṛhad.*, IV, 4, 20, p. 889; *aprameya*, *Maitrî*, V, 1, p. 70.

(264) *Ananpamyam*, *Maitrî*, VI, 7, 98.

In secondo luogo, sebbene egli stesso sia l'anima, non possiamo penetrare fino a lui col ragionamento (265), perchè egli è l'anima pura, cioè senza pensieri, volontà od atti che ne diano segno; egli non vive e quindi non dà indizio di sè (266); quindi l'occhio non solo, ma anche la mente, come ci dice la *Taittirîya*, tornano indietro senza averlo raggiunto. Forse non dobbiamo ancora disperarci; infatti sappiamo ch' egli è tutt' uno coll' anima individuale e conoscente, e quindi ci dovrebbe restare un terzo mezzo di esplorazione, la coscienza, la quale in tutte le filosofie note finora ha rivelato che quello che vede i colori coll'occhio ed ode i suoni coll'orecchio è l'*io;* ma ecco che le *upanishadas* la negano recisamente; la *Bṛhad* non vuole che lo si conosca, appunto perchè è lui che conosce; essa domanda: « Con che cosa si può conoscere quello mediante il quale si conosce tutto? con che cosa si può conoscere il conoscente? (267) » Noi non tenteremo di rispondere che si può conoscerlo coi sensi, perchè sarebbe assurdo, e perchè la *Kat'ha* (268) ci obbietterebbe che « gli organi della sensazione sono rivolti all'infuori e quindi non possono vedere nell'interno dell'anima »; potremmo però obbiettare, come già dicevamo, che vi sono delle sensazioni interne e specialmente il sentimento dell'*io;* ma sarebbe peggio, perchè tutti i dottori della *C'hāndogya* e della *Bṛhad* gride-

(265) *Kat'ha*, I, 2, 9, p. 98; cfr. *atarkya, Maitrî*, VI, 17, p. 126.

(266) *Aliñga, Kat'ha*, II, 3, 8, p. 149, *na eva c'a tasya liñgam*, *Çvet.*, VI, 9, p. 364. — Cfr. *Maitrî*, VI, 31, p. 167; VI, 35, p. 183.

(267) II, 4, 14, p. 472-3 — Aggiungi, ibid., III, 4, 2, p. 579-80. Cfr. *adṛsht'as drashtā*, ecc., già citati da *Bṛhad.*, p. 622-637, col parallelo di *Ait. ār.*, p. 354. — Vedi pure *Kena*, 4-8, p. 43-5, *vāc'ā anabhyuditam..... yan-manasā na manute*, cioè quello che nessuno pronuncia con la voce od intende con la mente (l'*amatas mantā*, ecc. dei passi succitati), non *that, which does not think by the mind*, ecc., perchè sarebbe appunto contrario alla vera definizione del soggetto conoscente. Cfr. ancora *sa vetti vedyam, na c'a tasya asti vettā*, di *Çvet.*, III, 19, p. 333, con la variante di *Kaivalya*, II, 21, p. 462.

(268) II, 1, 1, p. 122-3. Cfr. MBh., XI, 4780, e passim.

rebbero in coro che la coscienza è erronea perchè afferma l'individuo davanti a Dio, o, colle parole che già abbiamo adoperate, perchè il dire *io, tu, il mio, il tuo,* è un effetto dell'illusione (269). Qui bisogna esclamare come fa Röer traducendo il passo della *Bṛhad:* « Quale differenza dalla teoria di Fichte! » Infatti, che l'*io* ponga il non-*io* o viceversa, è un po' troppo; ma che non possa metter nemmeno l'*io* stesso, è troppo poco. Ma gl'Indiani per indicar l'anima non adoperavano la parola *io;* la chiamavano *ātmā*, che in origine significava respiro = spirito, e poi era venuta a significare il *sè;* quindi erano più vicini ed avevano un passo più corto da fare per giungere all'anima impersonale. — Non ci resta dunque altra fonte per conoscer Dio che la rivelazione e la tradizione teologica; ma, oltrechè non è fonte filosofica, bensì religiosa, in fondo non era ammesso nemmeno dalle *upanishadas* (270), quantunque, per dar maggior autorità ai loro dogmi, professassero nel medesimo tempo di nascondere il *segreto* del Veda.

Questa natura dell'anima per cui fa conoscer tutto e non è conoscibile, è espressa con una profusione di similitudini prese dalla luce e dalle tenebre; le quali similitudini riescono appunto oscure quando s'incontrano separatamente, ma si chiariscono quando si intenda che alludono ai due aspetti dell'anima opposti fra loro; l'anima inferiore, avendo per corpo i sensi, è lucente; l'altra invece, che è quella donde i sensi emanano, è bensì una fonte di luce, ma è invisibile; l' occhio, l' orecchio, ecc., escono da lei, ma non possono vederla, come ne escono il fuoco ed il sole, ma non possono illuminarla (271).

---

(269) Vedi indietro la nota 114.

(270) Vedi nota capitolo X.

(271) *Kat'ha*, II, 2, 14-15, p. 142-3, dove è inesprimibile, e dove non isplende, perchè in esso non isplendono sole, luna, ecc,; il medesimo passo è monco, e quindi meno chiaro in *Muṅḋ.*, II, 2, 10, ed in *Çvetāç.*, VI, 14; su questo passo, vedi *Brahmas*, I, 3, 22-3, e IV, 4, 20, il quale cita un altro passo, di cui per ora non ritrovo la fonte. — Il lucente è invece in *Muṅḋ.*, II, 2, 7, p. 302,

Eccoci davanti ad una contraddizione flagrante; il *brahman*, o l'*ātmā* che si voglia dire. è ignoto e indefinito, sia soggettivamente, sia oggettivamente; egli è invisibile come quello che si trova dietro alla vista dell'occhio e dietro alla luce del sole; e nello stesso tempo le *upanishadas* dichiarano che: 1°, essendo egli materia, sostanza ed essenza dell'universo, egli è quello, conoscendo il quale, conosciamo tutto (272); egli è tutto, e chi lo conosce sa tutto; 2°, essendo egli anima del mondo e dell'uomo,

dove *amṛtam yad vibhāti* è detto del *manomayas*, ecc., dunque dell'inferiore. Cfr. il *bhārūpa* di *C'hānd.*, III, 14, 2, p. 204, preso dalla *Çāṅḍilyavidyā* in *Çat. Bṛhad.*, X, 6, 3, 2, e da cui è preso quello di *Maitrī*, II, 6, p. 34 (cui cfr., ib., p. 86, 128) e forse il *bhāh* di *Bṛhad.*, V, 6, 1, p. 980. Cfr. *Muṅḍ.*, III, 1, 4, p. 309-10, *praṅo hy esha yah sarvabhūtair vibhāti vig'ānan vidvān bhavate na ativādī*, dove probabilmente manca qualche parola, e che Röer, seguendo Çaṅkara, traduce: *This life shines forth as all the beings; the wise who thus knows, does not speak of any thing else;* io preferirei tradurre: chi conosce (così, ossia chi conosce quest' anima splendente attraverso tutte le creature), e non chi dice troppo. (Sull'avversione delle *upan.* per le troppe parole, vedi *Bṛhad.*, p. 893 [di cui una variante nel *Brahmasūtra*, p. 229] e altri passi indicati nel capo X, nota), è il vero sapiente. (Per altri sensi di *ativādi*, cfr. *C'hānd.*, p. 510; *Bṛhad.*, p. 657, e la frase *nāmāni kṛtnā ativadan yadā āste*, citate da Çaṅkara a *Brahmas*, pag. 111). — Ma si dirà forse che io faccio *much ado about nothing.* — Pei sensi paragonati ai corpi celesti, vedi specialmente *Kat'ha*, II, 3, 6, con cui si possono spiegare passi come *Kat'ha*, II, 1, 9 (spiegato pure da *Bṛhad.*, I, 5, 23, p. 320), ed epiteti come *g'yotishām g'yotis* di *Muṅḍ.*, III, 1, 5, o *g'yotishām patis* di *Praçna*, II, 9. Cfr. *Brahmas*, I, 1, 24-7.

(272) Vedi l'*adeçā.... yena açrutam çrutam bhavati*, ecc., di *Ç'hānd.*, VI, 1, p, 383, ss., di cui gli esempi sono tradotti sul principio di questo capitolo; *Bṛhad.*, II, 4, 5. pag. 450: *ātmano vā are darçavena, çravanena, matya, vig'nānena, idam sarvam viditam*, di cui gli esempi, ibid., 7-9, pag. 452-4, e su cui vedi *Brāhmas*, I, 4, 19-22. — Il problema della *Muṅḍ.*, I, 1, 3, p. 264-65: *kasmin nu bhagavo vig'nāte sarvam idam vig'nātam bhavati?* — Che chi lo conosce sa tutto, *Praçna*, IV, 10-11, pag. 216-7.

essendo l'occhio dell'occhio, l'orecchio dell'orecchio, ecc. egli è pur quello a cui vanno tutte le cognizioni, quello che sa tutto (273); 3°, per queste due ragioni egli è appunto quello che bisogna cercar di sapere (274); egli non è solo quello che decantano gli inni dei sacri poeti, quello che i sacerdoti e gli anacoreti cercano di conoscere *(vividishanti)* mediante i sacrifici, le preghiere, la devozione (275), — ma anche i dottori, le cui dottrine sono consegnate nelle *upanishadas*, si riunivano per definire che cosa fosse il *brahman* e si domandavano tra loro: « Qual'è la cosa che adori come Dio? In che fai consistere l'anima? » (276).

A che servono dunque le *upanishadas*, che insegnano ciò che non si può imparare? Esse nuotano infatti in un mare di contraddizioni; ma, senza dilungarci, mi par che delle idee upanishadiche, *sul modo di conoscer Brahma*, si possa far la sintesi così:

Dio non si può conoscere nè ignorare (277); in un senso Dio non si può conoscere, perchè non è definibile, ossia perchè è quella divinità *al di là della quale non si può domandare* (278), che non ha nulla sopra e prima di lei con cui si possa spiegarla; insomma è quella di cui possiamo dire soltanto che esiste (279), senza penetrarne

---

(273) *Sarvag'nas, sarvavid. Muṅd.* I, 1, 9, p. 271, II, 2, 7, p. 300; cfr. *Maitrî*, VI, p. 97, *sarvam ātmā g'anitā.*

(274) La succitata *Bṛhad*, p. 450, *ātmā vā are çrotavyas* ecc. Aggiungi *Kāush.* III, 8, p. 96, ss. *na vāc'am vig'ig'nāsita, vaktāram vidyāt*, ecc. Cfr. *C'hānd.* VIII. 1, 1-2, p. 528-31; *Praçna*, VI, 6, p. 255; *Muṅd.* II, 2, 2, p. 296. — Al passo della *C'hānd.*, cfr. *Maitrî*, VI, 7, p. 100. — Import. pure *Bṛhad*, I, 4, 7, p. 189-90: « l'*ātmā* è quello sulle cui tracce dobbiamo andare, perchè per mezzo di quello conosciamo l'universo. »

(275) *Kat'ha*, I, 2, 15, p. 102. *Bṛhad*, IV, 4, 22, p. 897, ss.; cfr. *Maitrî*, II, 7, p. 36.

(276) Vedi capitolo X, nota.

(277) *Kena*, 9-11, p. 46-51.

(278) *Bṛhad*, III, 6, 1, p. 610-1.

(279) *Kat'ha*, II, 3, 12-13, p. 153-4.

la natura. D'altra parte, non si può ignorare, perchè questo *brahman* di cui affermiamo la esistenza, è presente in tutti, e quindi identico alla anima individuale che ci è nota; possiamo dunque conoscer quello per mezzo di questa (280) facendo astrazione dalle differenze apparenti che li distinguono: ora il *brahman* è l'anima pura, ossia l'anima senza i suoi strumenti materiali o spirituali e senza le sue azioni e passioni; quindi si conosce il *brahman*, separando l'anima dai due corpi è così ottenendola nel suo stato puro (281), come l'oro purificato dalle scorie; allora il savio riconosce l'illusione che fa credere alle apparenze individuali, e dice: io sono il *brahman*, io son tutto! Ma questa separazione non bastava ai bramini di farla colla logica; d'altra parte non potevano raccomandar il suicidio per ottener di fatto l'anima pura e semplice, perchè il suicidio materiale uccide soltanto il corpo materiale e l'anima resta ancora attaccata al sottile. Bisogna dunque, aspettando di diventar *brahman* definitivamente dopo la morte completa, cercar di accostarsi provvisoriamente al *brahman*, purificando ed isolando l'anima (282); ciò può farsi ritirando l'occhio (283) e gli altri sensi dal mondo esterno e raccogliendoli nella mente, in modo che la mente si trovi in presenza dell'anima sola (284); sicchè se la mente non può veder l'anima col ragionamento, può vederla in contemplazione (285);

---

(280) *Muṅd.* II, 2, 4, p. 298.

(281) *Kat'ha*, II, 1, 13, p. 100, che spiega ibid. II, 3, 17, p. 158; cfr. *Maitrî*, VI, 8, p. 101. Dal corpo argomentiamo l'esistenza dell'anima, e la natura dell'anima non si capisce che facendo astrazione dal corpo; bisogna far colla scienza l'*apavāda* che è il contrario dell'*adhyāropa* fatto dalla illusione.

(282) Purificato il pensiero, *vibhavati* (Çaṅk. bene *prakāçayati*) *esha ātmā*, *Muṅd.* III, 1, 9, p. 315.

(283) *āvṛttac'akshus* di *Kat'hā*, II, 1, 1, p. 123, con *Brahmas*, III, 2, 24.

(284) *Muṅd.* III, 1, 8, p. 314.

(285) Di qui si spiega la contraddizione fra i passi (citati in note 271-275) secondo i quali l'anima non può esser vista dai sensi *nè dalla mente*, e passi come: *Bṛhad.* IV, 4, 19, p. 888-9,

lo stato più perfetto, dice la *Kat'ha* (286), è quando i cinque organi della cognizione stanno colla mente, ed il pensiero non si muove (ma sta sempre fisso sul medesimo oggetto). Questa è la concentrazione (287) di cui già abbiamo i principi nelle *upanishadas* più antiche, cioè nella *Kaushītakī* e nella *C'handogya*, lo sviluppo sempre maggiore in quelle intermedie fra la *Kat'ha* e la *Maitrī*, e che finalmente si trova ridotta alla perfezione in quelle più recenti che appartengono alla scuola propriamente detta della concentrazione, dove i motivi filosofici sono quasi spariti per lasciar il posto ad un misticismo che eccita la compassione e ad una puerilità che desta il riso (288); non bastò che il pensiero fosse immobile, ma la mente stessa dovette

---

quasi = *Kat'hā*, II, 1, 11, p. 130; poi *Kat'ha*, II, 3, 9, p. 149-50 = *Yāg'nikī*, I, 11. p. 761-2 = *Çvetāçv.* IV, 20, p. 347-8 (ripetuto in parte ibid. III, 13, p. 330, e IV, 17, p. 346); cfr. *Yāg'nikī*, LXIII, 18, p. 896-7.

(286) *Kat'ha*, II, 3, 10, p. 151 = *Maitrī*, VI, 30, p. 161; cfr. l'*amṛtavindu (brāhmav.* di Weber) v. 6 (5 della ediz. Calc.).

(287) Sul vero senso della parola *yoga*, oltre a *Yogasūtra*, I, 2, vedi specialmente *Maitrī*, VI, 25 (cfr. ibid. VI, 27): che il vero nome è *riunione delle facoltà* e non *riunione con Dio*, cioè il mezzo e non il fine, si può vedere dai passi della nota antecedente.

(288) Delle sei o sette parti dello *yoga* (di cui p. es. in *amṛtav.* ed. Calc.) due sono essenziali; la concentrazione del respiro, e quella del pensiero; per quest'ultima si era inventato un buon artificio; come si fermava il corpo sulle gambe incrociate in molti modi bizzarri, o lo sguardo fissandolo sulla punta del naso (dal che dovevan nascere fenomeni magnetici come nei monaci del monte Athos che si guardavano l'umbilico), così fermavano il pensiero fissandolo sulla sillaba *aum*, che in origine significava forse un *si* (*Sarvasāra in Ait. ar.*, II, 3, 6, 11, ss. p. 236), e poi venne a rappresentare i due *brahman* (v. nota 8 verso la fine) e poco alla volta diede origine a tutta una scienza complicata che già comincia nel capo V della *Praçna* ed è poi l'argomento speciale di molte *upanishadas* posteriori; vedi la prefazione che premetteremo alla nostra versione della *Nādavindu-up.*

svanire (289); qui siamo fra l'estasi e la demenza. A noi basti per ora far notare la coerenza fra la teoria della cognizione e quella della concentrazione; infatti egli è nel terzo stato dell'intelligenza, nel sonno profondo, in cui l'anima ha perduto il sentimento e non vede più nulla, che essa si unisce al *brahman*, colla sola differenza che poi l'uomo si risveglia e non si ricorda d'esser stato Dio; gia abbiamo visto che in parecchi passi della *C'hāndogya* e della *Bṛhad* il sonno profondo è chiamato mondo del *brahman;* ora la concentrazione non era che un altro modo di giungere a questo medesimo stato, e se era possibile, al quarto; lo stato in cui l'anima si vede di per sè (290) è quello in cui essa è come addormentata (291); in cui lo spirito (soggetto ai tre stati) è assorto nel quarto (292).

V.

Unendosi al corpo sottile composto dei sensi, Dio vive sotto differenti forme in questo e nell'altro mondo; ma in questo mondo egli ha anche un corpo grossolano, composto dei cinque elementi. Il corpo spirituale è come il suo strumento; il materiale è la sua dimora.

Sappiamo già come adoperi quello; vediamo come abiti in questo. Prima la nostra psicologia confinava colla teologia; qui visitiamo i suoi confini colla fisiologia. Ora la fisiologia indiana è alquanto oscura per un filologo, primamente perchè è fisiologia, e in secondo luogo perchè

---

(289) *Maitrī*, VI, 20, p. 133, *manahkshayāt; Brahmavindu* (*amṛtav.* Weber) 4 (quasi = a *Kshurikā*, 3) e 5; *Amṛtavindu* (Weber, *Amṛtavāda*, 15; *Nādavindu*, 18), secondo la terza delle interpretazioni proposte da *Nārāyaṅa*.

(290) Nella succitata *Maitrī*.

(291) *Maitrī*, VI, 25, p. 143.

(292) *Maitrī*, VI, 19, p. 132, cui annota Cowell, p. 269: *Let the soul abandoning the notion that it is prāṅa, meditate on itself as the non-prāṅa, or pure intelligence, and so, having passed the three stages (of waking existence, sleep, and sound sleep), fix itself in the fourth stage of pure intelligence.*

precisamente era quasi tutta falsa; quindi essa presenta a chi si occupa di storia della filosofia un doppio genere di ostacoli, analoghi per esempio, a quelli che si presentano al filosofo nell'analisi dell'astronomia del Timeo platonico. Qui ci vorrebbe l' aiuto di un medico filologo, com' era il nostro Marzolo, ed una vacca da sezionare come faceva Çañkara per verificarvi le asserzioni dei libri sacri.

***

Anzi tutto, da che parte l'anima entrò nel corpo? Ce lo insegna l'*Aitareya* (293): « Essa pensò: da che parte devo entrare? Essa pensò: se la voce pronuncia, se lo spirito respira, se l' occhio vede, se l' orecchio ode, se la pelle tocca, se la mente pensa,.... allora cosa sono io? (Sono quello per cui essi sentono, odono, ecc. Io sono il padron di casa e non devo entrare per una delle loro porte). Essa aperse l'occipite (al punto dove si separano i capelli), e per quella porta entrò; questa è la porta della divisione e della felicità. »

Per verità, nella *Sārvasāra* (294), di cui l'*Aitareya* è continuazione, il *brahman* entra invece dall'altra estremità, dalla punta dei piedi; i comentatori indiani si fanno sofisti, bizantini, e casuisti per metter d'accordo i due testi sacri; a noi basti notare che l'asserzione dell'*Aitareya* è più autorevole, perchè non è fondata sopra un giuoco di parole, e perchè la nuca è anche per consenso delle altre *upanishadas*, la porta da cui l' anima esce. Egli è vero che questa porta non la vediamo aperta; ma potevano supporre che fosse aperta in principio per lasciar entrare l'anima, giacchè i *brāhmana* avevano osservato che a metà del cranio è una fessura chiusa da una sutura, come ancora la chiamano in anatomia (295).

---

(293) I, 3, 11-12, p. 194-9.

(294) Nell'*Ait. ār.*, II, 1, 4, 1, p. 163.

(295) *Ait. Brāh.*, IV, 22: *bidala-samhita iva vai purushas-tad-d-ha-api syūmā-iva madhye çirshiño vig'nāyate.*

* *
*

Una volta che Dio, divenuto spirito, individuale, vivente, fu entrato nel corpo (s'intende in ogni corpo), dove si collocò? Egli occupò il corpo tutto intero, dai piedi alla testa (296); egli è presente in ognuno di noi dalle unghie fino ai capelli (297); infatti se lo spirito (*prāṅas* significava spirito e vita insieme) si ritirasse da un solo membro, esso inaridirebbe come un ramo a cui vien meno il succo vitale (298); anzi si giudicava, appoggiandosi ad una etimologia molto probabile (299), che il nome di *purusha* (uomo nel linguaggio comune, anima nel filosofico), gli venisse appunto da questo che riempie, penetra e pervade l'uomo intero (300).

Fin qui, tanto più se ci ricordiamo che dallo spirito non dipendono soltanto la sensazione ed il pensiero, ma anche le funzioni organiche della digestione, ecc., siamo abbastanza vicini al concetto dell'anima che aveva Stahl, e lontani da Cartesio che la relegava nella glandula pineale, come un romito nell'angolo di un deserto che non gli appartiene e che non conosce; infatti perchè lo spirito, che si contrappone alla materia come quello che non ha esten-

---

(296) *Yag'nikī*, XI, 2, 10, p. 257, *āpādatalamastakam*. Vedi Sarvasāra in *Ait. ar.*, II, 1, 4, 1-8, p. 163.

(297) *Kaush.*, IV, 20, p. 123; il seguito si ritrova esattamente in *Bṛhad.*, I, 4, 7, p. 168-9; cfr. *Ait. ār.*, I, 3, 6, 4, p. 88: *ayam (sc. devatābhih) visht'ah purushah, so 'tra-ālomabhya ānakhebhyah, sarvah sāṅgah āpyate.*

(298) Prendi specialmente il passo della *C'hand.* tra quelli indicati al capo I (di questo capitolo) note 36 e 62.

(299) Vedi diz. Pietr. ad voc., 1, c.

(300) Per la derivazione di *purusha*, da *par*—riempire, — sia perchè riempie il mondo, vedi *Yag'nikī*, X, 3, 20, p. 816, *Çvet.*, III, 9, p. 328, *Yāska,* II, 3; — sia perchè riempie l' uomo, cfr. *Taitt.*, II, 2, pag. 72, ss., *tena esha pūrṅas, sa vā esha* (il riempiente) *purushavidha eva*. Cfr. invece la derivazione da *pūr*, città, nel mio articolo sulla *Mitol. psicol.*, negli atti dell'Accademia Reale di Torino, 1879, nota 6.

sione, pretenderebbe una dimora, che implica limite? Ebbene, disingănniamoci; invece di una dimora l'anima indiana ne aveva tre, che abitava alternamente (301); delle quali una è poi la dimora per eccellenza, il suo domicilio, diremo così, legale.

* * *

Nella scelta di queste tre sedi gli autori delle *upanishadas* furono guidati dalle loro opinioni, o pregiudizi che siano, sulla cognizione; le tre dimore dell'anima corrispondono rispettivamente alle sue tre condizioni (302).

La prima dimora dell' anima è l' occhio; o piuttosto, delle tre forme che l'anima nostra può assumere l' inferiore è quella dello spirito che si vede nell'occhio (303). Qui non bisogna prender abbaglio come fecero i demoni istruiti da Prag'āpati; essi credettero che si trattasse dell' immagine della nostra persona che noi vediamo nella pupilla del nostro occhio allorchè ci guardiamo nell'acqua limpida od in uno specchio (304); Prag'āpati intendeva

---

(301) *Kaivalya*, I, 14, p. 460, ediz. Calc., *puratraye krīdati... g'īvas;* ibid., 18, pag. 461, *trishu dhāmasu,* ecc., quasi eguale a Gaudapada nella *Kārikā* alla *Māṅdūkya*, I, 5, pag. 362. — *Aitār.*, I, 3, 12, p. 300: *tasya* (del Dio entrato nel corpo, dunque dell'anima) *traya āvasathās.*

(302) Infatti, checchè dica Çañk., le *trayas āvasathās* del passo dell'*Aitareya,* testè citato, sono precisamente i *trayas svapnas* nominati subito dopo.

(303) Vedi i passi sulla corrispondenza tra il *purusha* dell'occhio e quello del sole, nella nota 105; aggiungi *Bṛhād.*, IV, 2, 2, p. 697, col passo corrispondente in *Maitrī*, VII, 11, p. 216; il passo stesso della *Bṛhad* è da cercare nel *Çatap. Brāh.*, X, 5, 2. — Cfr. ancora il *c'ākshushah purushah* di *Bṛhd.*, IV, 4, 1, p. 837.

(304) *C'hand.*, VIII, 7-8, p. 571, ss., ove Prag'āpati insegna *ya esho 'kshiṅi purusho dṛçyate* (= ibid., p. 277-8) e gli domandano *atha yo'yam bhagavo'psu parikhyāyate yaç-c'a-ayam-ādarçe, katama esha* (sc. *atmā*)? *iti.* — Questo può servire a spiegare *Kat'ha*, II, 3, 5, pag. 187-8, e due paragrafi della lezione della *Ag'ātaçatru*, per es., *Kaush.*, pag. 113. È a questo capitolo della *C'hand.* che si riferisce *Brahmas.*, I, 2, 13, 17.

parlare dell'anima che vede (305), e quindi, colla medesima sineddoche già incontrata più sopra, dell'anima presente nell'occhio, nell'orecchio, ecc., ossia dell'anima sensibile (ma non ancora pensante). Infatti, Prag'āpati, dopo che i demoni si erano ingannati (306), si spiegò poi così col capo degli Dei (307): « Allorchè l'occhio è rivolto allo spazio (vale a dire è aperto), questo è lo spirito oculato che ha o che si fa occhio per vedere (308). »

Nella scelta della seconda e della terza dimora intervennero poi due interessanti errori fisiologici. Noi non si sa ancora bene a che cosa servá la milza; fors'anche non serve a gran cosa, e certo non è un organo *sine qua non*, poichè quelli che hanno subìto la splenotomia, se la campano abbastanza bene, dicono; i filosofi del medio evo le attribuiscono la facoltà del riso, forse perchè par che la milza ci faccia male quando ridiamo in modo *da tenerci le coste;* anzi i francesi hanno ancora l' espressione *rire comme un dératé;* ma ora è noto che nel riso, nel singulto e simili, quello che si commuove e contrae non è la milza, bensì il diaframma. Per dar un altro esempio, non si è ancora bene informati, se non erro, qual sia l'azione chi-

---

(305) Cioè del *drashtā*, *çrotā*, ecc., di cui nella nota 180.

(306) Di che cfr. *Maitrī*, VII, 10.

(307) *C'hand.*, VIII, 12, 4, 5, p. 616-9 (passo contemplato da Çañk., a *Brah.*, II, 4, 15): *Atha yatra-etad-ākāçam-annvishaṅṅam* (da *sad*) *c'akshuh*, *sa c'ākshushah purushah* (cfr. citate *Bṛhad.*, p. 837, e *Maitrī*, p. 216), *darçanāya c'akshuh*, *atha yo veda-idam g'ighrāṅi-iti*, *sa ātmā gandhāya ghrāṅam*, ecc.

(308) Questa mi pare, soprattutto se confronti il seguito, più probabile della traduzione di Rāg'endra: *Now, within those spaces (ākāça orbits) are the eyes* (fin qui è d'accordo con Çañkara), *and the eyes are intended for the observation of the Being who dwells within the eyes;* è assai più chiara e grammaticale la traduzione di Max Müller (*Upan.*, vol. I, pag. 142), ma mi pare che neppure essa intenda bene *ākāça: Now where the sight has entered into the void (the open space, the black pupil of the eye) there is the person of the eye, the eye itself is the instrument of seeing.*

mica del succo emesso dal pancreas. Ma se torniamo appena un po' indietro, quanta ignoranza e soprattutto quanti errori! Ed anche dopo Harvey, quanto si durò prima che fosse nota la vera funzione del sangue!

Non farà dunque meraviglia che gli antichi filosofi indiani fossero ancora più indietro nella scienza, poichè erano così indietro nel tempo. Essi non sapevano neppure a che cosa servissero il cervello ed i polmoni. Non il cervello, perchè credevano che la mente fosse di stanza nel cuore (309); e lo credevano così fermamente, che bene spesso i due vocaboli si equivalgono; tanto che Anquetil Duperron nel suo *Oupnek'hat*, rende sempre *manas* per *cor*. Si noti che questa non è invenzione delle *upanishadas;* non soltanto la incontriamo nei versi dei più antichi vati del paese dei sette fiumi, ma la linguistica ci insegna che essa era addirittura opinione proto-ariana; infatti troviamo l'equivalenza fra i due termini anche in altre lingue del medesimo ceppo, ed ognuno di noi può del resto confrontare *ram-men-t-o* con *ri-cord-o* o pensare che saper a memoria è ancora pei Francesi *savoir par coeur*. Di più questa opinione, sorta in tempo così antico, si è mantenuta fin quasi ai giorni nostri; era generale fra greci e latini e, per tacere degli altri filosofi (310),

---

(309) *Aitar.*, I, 1, 4, p. 181, *hṛdayam nirabhidyata, hṛdayāt mano;* ibib., I, 2, 4, pag. 187, *mano bhūtvā, hṛdayam prāviçat.* Sarvasāra, in *Ait. ār.*, II, 1, 3, 1, p. 160: *hṛdayasya reto manah.* Nell'*Aitar.* cfr. ancora, III, 1, 1, p. 236.

(310) Vedi *Empedocle* (Mullach, *Fragm. phil. graec.*, v. 374): αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα. Filolao, *framm.* 19 tra i raccolti da Mullach. — Cfr. il frammento orfico in Mullach, I, 6: ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος — Così presso i Latini, Lucrezio, III, 139, ss: *Sed caput esse quasi, et dominari in corpore toto — Consilium, quod nos animum mentemque vocamus; — Idque situm media regione in pectoris haeret. — Hic exsultat enim pavor, ac metus; haec loco circum — Laetitiae mulcent: hic ergo mens animusque est.* — Cicer., *Tusc.*, I, 9, 18: *aliis cor ipsum animus videtur, ex quo excordes, vecordes concordesque dicuntur.* — Raro è che si attribuiscano sentimenti al fegato (come in Omero, *Ilia-*

si sa che Platone poneva nel cuore il θυμός (311), la seconda delle tre parti in cui divideva l'anima, e propriamente quella che si tradurrebbe con *mens* o *animus;* nel medio evo, poi prevalse lungamente la teoria, esposta da Alfredo l'Inglese nel trattato *De motu cordis*, che l'anima stesse nel cuore (312); ne è rimasto traccia perfino nella fisiologia moderna, poichè il celebre Bichat riponeva la sede delle facoltà affettive (non però intellettuali) in altro luogo che nel cervello, e propriamente nel sistema nervoso della vita organica, o *gran simpatico*, perchè è negli organi interni e specialmente nel cuore che si sentono gli effetti delle passioni; nel che egli prendeva l'effetto per la causa. Quest'idea poi continua tuttora e continuerà a lungo ad essere espressa dal linguaggio non scientifico, poichè per prometter fede, *mettiamo la mano sul cuore*, per essere sinceri dobbiamo *avere il cuore sulle labbra,* ecc. I Francesi fanno anzi una confusione di più, perchè non si contentano di attribuire al cuore il pensiero ed il sentimento (313), ma perfino le funzioni dello stomaco, l'appetito *(si le coeur vous en dit)* e la nausea *(mal au coeur)*.

Ora l'anima, quando si trasforma e cessa di esser sensibile per divenire intelligente, deve stare dove sta la mente, cioè nel cuore, e la mente essendo appunto quella facoltà che funziona ancora durante il sogno, allorquando i sensi esterni si sono ritirati in lei ed hanno cessata la

---

de, I, 188); e credo poi che sia un ἅπαξ λεγόμενον, ciò che dice Serse a Pizio (Erod., VII, 39): Εὖ νῦν τόδ' ἐξεπίστασο, ὡς ἐν τοῖσι ὠσὶ τῶν ἀνθρώπων οἰκέει ὁ θυμός κτέ.

(311) Sulle tre dimore dell'anima, secondo Platone, vedi *Timeo*, 44, D-69, C-72, D-77, B-85, A-91, E, v. τοὺς τρεῖς τόπους.... τῆς ψυχῆς, 87, A.

(312) V. nel rendiconto della seduta del 10 marzo 1876 della Académie des Inscriptions, la dissertazione di M. Hauréau.

(313) Come nell'espressione *bon coeur et mauvaise tête,* che puoi comentare con Vauvenargues, *Les grandes pensées viennent du coeur*, e Larochefoucauld, *La raison est toujours la dupe du coeur.*

veglia, ne segue che il cuore è la dimora dell'anima sognante. Ma non occupa propriamente tutto il cuore, bensì una parte soltanto, che sarà facile riconoscere confrontando i passi delle *upanishadas* colla struttura anatomica e colle vere funzioni fisiologiche del cuore; e, poichè queste si dovranno aver presenti anche per comprendere il seguito, riassumerò quel tanto che mi par necessario per essere capito da un lettore che abbia all'incirca la mia scienza, o ignoranza che si voglia dire:

1.° il cuore è una massa muscolare divisa come in due compartimenti, detti *ventricoli*, l'uno a diritta, l'altro a sinistra; quest'ultimo più grosso e più lungo dell'altro. Ognuno dei due è sormontato come da una borsa chiamata *orecchietta*; i ventricoli non comunicano fra di loro, ma ogni orecchietta comunica e coll'esterno e col suo ventricolo; di più il ventricolo destro ha un canale che mette ai polmoni e si chiama *arteria polmonare*, ed il sinistro ha un gran canale che suddividendosi mette a tutte le estremità del corpo e si chiama *aorta*.

Finalmente il cuore intero, sospeso dall'alto, si muove liberamente in una membrana, di nome *pericardio*, della quale è rivestito, ma colla quale non comunica se non mediante grossi vasi che ne partono e vi mettono capo.

2.° Il chilo, venuto dalle due vie del canale toracico (per la vena sotto-clavicolare sinistra) e della vena Porta, si riunisce nella vena cava superiore ed inferiore al sangue venoso che giunge dalle estremità del corpo; — dalla vena cava il sangue venoso si versa nell'orecchietta destra e poi nel ventricolo destro, di dove l'arteria polmonare (detta arteria, sebbene contenga sangue venoso, perchè parte dal cuore) lo porta nei polmoni; qui l'aria che giunge dalla trachea lo purifica del suo carbonio, gli cede l'ossigeno dell'aria esterna, e così lo cambia in quello che si chiama *sangue arterioso;* — quindi esso ritorna per altra via, ed attraverso alle vene polmonari (dette vene perchè vanno al cuore) si porta nell'orecchietta e poi nel ventricolo sinistro, di dove l'aorta lo spinge alle estremità del corpo; di qui ritorna sangue venoso, e ricomincia il giro.

3.° Dall'aorta si diramano tutte le arterie; tra le altre, due ci importano: al punto in cui l'aorta, dopo esser salito verso il collo, si ripiega in giù, si staccano da lei, una a destra ed una a sinistra, due arterie brachio-encefaliche; ciascuna di queste si suddivide in due arterie, la sotto-clavicolare, e la carotide primitiva che porta il sangue alla testa; ogni carotide si suddivide in esterna (quella cioè che possiamo sentire alla laringe, poi dietro la mascella ed alle tempia) ed esterna (che monta lungo la colonna vertebrale ed entra nel cranio pel canale carotideo).

Ora, per dir soltanto della dimora dell'anima sognante, mi pare di poter concludere da un passo della *Bṛhad,* che essa dimorava nell'etere (314), cioè nello spazio vuoto del

(314) Ciò è evidente nella lezione di Ag'ātaçatru secondo *Bṛhad.*, II, 1, 17, p. 359-61: *Sa ha uvā'ca-Ag'ātaçatrur: yatra-esha etat-supto 'bhūd-ya esha vig'nānamayah purushas, tad-eshām prāṅānam vig'ñānena vig'nānam-ādāya, ya esho 'ntarhṛdaya ākāças-tasmin-c'hete; tāni yadā gṛhṅaty-atha ha-etat-purushah svapiti nāma; tad-gṛhīta eva prāṅo bhavati, gṛhīta vāk-gṛhītaṅ-c'akshur-gṛhītam çrotram, gṛhītam nanah.* — Il senso che diamo nel testo a questo passo non lo avrebbe giusta la traduzione di Röer, che vi riconosce piuttosto il terzo stato: *Ag'ātaçatru said: When the spirit whose nature is like knowledge,* thus profoundly slept, *then the ether, in the midst of the heārt dṛawing in, together with the knowledge of the senses (their actual) knowledge, slept therein (in the ether).* Lo stesso fa Çaṅkara nel comento al *Brahma-sūtra*, p. 793. Ma a me pare invece che si tratti piuttosto del secondo stato, perchè è appunto nel sogno e non nel sonno profondo che l'anima fa uso di ciò che ha appreso nella veglia, e quindi il *prāṅānām vig'nānena vig'nānam ādāya* corrisponderebbe ad *asya lokasya sarvāvato mātrām apādāya* (che si fa nel sogno secondo la già citata *Bṛhad*, p. 754) ed a *yad dṛshtam ānupaçyati*, ecc. (dalla citata *Praçna*, p. 206-7). Aggiungi che continua nel § 18 paragonando l'anima che ha raccolto i sensi nello *svapna* ad un re che gira coi sudditi nel suo regno, dove è evidente che fin qui si tratta sempre del sogno, tanto più che poi nel § 19 parla di quella che è *sushupta* e la paragona ad un re che dorme pacificamente. — Inoltre che nel secondo stato l'anima sia nel cuore deve risultare da questo che, secondo la

cuore (315), e così era confinata, se non erro, nello spazio che sta fra il cuore ed il pericardio. Qui ci troviamo d'accordo colla fisiologia moderna almeno in un particolare: cioè, come noi sappiamo ora che l'organo del pensiero ha bisogno d'esser nutrito come gli altri, così un passo della *Bṛhad* e della *Maitrī* (316) fa sapere che l'anima nella seconda condizione si nutre di quel grumo di sangue che è nell'interno del cuore: ma questo cibo della mente è, secondo questo medesimo passo (317) e secondo un passo della *C'handogya* (318), più sottile che quello del corpo. Vi è poi (319) una via di comunicazione per la quale l'anima scende dall'occhio o sale dal cuore, e passa così dal primo al secondo stato e viceversa; i testi non danno su di essa alcuno schiarimento, ma è molto probabile che si tratti dell'aorta, che per mezzo della carotide esterna giunge alla tempia.

Bṛhad., il terzo stato è il più felice perchè allora l'anima è *fuori dei dolori del cuore* (IV, 3, 22, p. 796).

(315) È infatti a *Bṛhad*, IV, 2, 3, p. 697-700, *ya esho 'ntarhṛdaya ākāço* corrisponde a *hṛdayāntargate sushan* nel passo corrispondente di *Maitrī*, VII, 11, p. 2:6-8; nel corrisp. *Çat. Br.*, X, 5, 2, 11, ss., non c'è che *yṛdyasya ākāçam.*

(316) *Bṛhad*, loc. cit., *atha enayor* (degli spiriti dell'occhio destro e del sinistro quando sono riuniti nel cuore) *etad-annam ya esho 'ntavhṛdaye lohitapiṅḋas*, Röer *red lump:* ma la sua traduzione non conviene più a *Maitrī*, loc. cit., *lohitasya piṅḋas*, dove Cowell traduce bene, separandosi da Rāmatīrtha, *lump of blood.*

(317) *Bṛhd.*, p. 700, *pravivikta-āhāra-tara* = che ha un cibo ancora più sottile, è detto dell'anima del terzo stato; vedi la traduzione più sotto.

(318) VI, 5, p. 419-22; ma l'analogia fra questo passo e quelli di *Bṛhad.* e *Maitrī*, non va fin dove la conducono i comenti di Çaṅkara e Rāmatīrtha, perchè nella *C'hand.*, la mente si nutre del cibo più fino, ma il sangue è tolto dai cibi e messo fra le bevande.

(319) *Bṛhad.*, loc. cit., e specialmente *Maitrī*. loc. cit., *hṛdayād-āyati tāvat-c'akshushy-asmin pratisht'hitā, sāraṅī sā tayor nāḋī, dvayor ekā dvidhā satī.*

*
* *

Nella sua terza condizione, lo spirito (nel senso di anima individuale) non è più che spirito (nel senso primitivo di respiro): laonde nella sua terza dimora l'anima abiterà insieme al soffio vitale. Ora la sede del soffio vitale si cercò nel corpo colla sola guida di un secondo errore fisiologico; gli Indiani infatti non sapevano a che servissero i polmoni e supponevano che si respirasse colle arterie (o meglio coi canali del sangue, perchè per loro non vi poteva essere distinzione tra vene ed arterie, dal momento che il sangue non andava da una parte per tornare da un'altra); basti in prova un passaggio della *Praçna* su una delle cinque specie, in cui molto indietro abbiam detto esser diviso il respiro (320): « Nel cuore (nascono) cento ed uno canali; ciascuno di questi è diviso in cento, e ciascuna di queste suddivisioni si ramifica in settantaduemila canali secondari; in questi si aggira il respiro circolante ». Si noti di passaggio che la Grecia non va esente nemmeno da quest'altro errore; anche Empedocle metteva la respirazione al posto della circolazione (321).

Intanto di qui ne viene che quando l'anima dorme profondamente senza vedere alcun sogno, cioè quando è concentrata e raccolta nel respiro, sta in quei canali di nome benefici *(hitās)* che partono dal cuore, si stendono intorno pel pericardio e sono sottili come capelli divisi in mille parti (322). I testi aggiungono che in questa dimora

(320) III, 6, p. 189-90, Cfr. MBh., XI, 6880, *nāḋyo daça prāṅaprac'oditāh.*

(321) Mullach, *Fragm. Phil. graec.*, v. I, p. 68-69

(322) *C'hānd.*, VIII, 6, 1-3, p. 563-6: *atha ya etā hṛdayasya nāḋyas, tāh piñgalasya-aṅṅunas-(pūrṅās)-tisht'hanti, cuklasya, nīlasya, pītasya, lohitasya, iti....; taḋ-yatra-etat-suptah, samastah, samprasannah, svapnam na vig'ānāty-āsu tadā nāḋīshu sṛpto bhavati.* Qui è evidente che lo spirito va *in* queste arterie, e ci va nel terzo stato; ora Çañkara pretende che nel terzo stato vada *per* queste arterie nell'etere del cuore! quindi fa violenza al testo

l'anima ha un cibo ancora più sottile (323) che nel sogno, e questo cibo non può consistere se non nella fina essenza

---

e vuole che *nāḍīshu* sia messo per *nāḍībhis*. Ma è giusto M. Müller: *into those arteries.*

Vedi nel dialogo di *Ag'ātaçatru* in *Kaush.*, IV, 19 p. 120.... *tāsu tadā (nāḍīshu) bhavati, yadā suptah svapnam na kaṅc'ana paçyati;* egli è vero che Çaṅkara non costruisce questo passo come noi, ma egli è ingannato da una falsa divisione del testo (che invece riproduce esattamente nel commento al *Brahmas*, p. 789); cfr. infatti la traduzione di Cowell, p. 171, n. 4.

Vedi in altra recensione del dialogo di *Ag'ātaçatru*, in *Bṛhad.*, II, 1, 19, p. 366-9; *athā yadā sushupto bhavati, yadā na kasyāc'ana veda, hitā nāma nāḍyo dvā saptatisahasāṅi hṛdayāt-purītatam-abhipratisht'hante, tābhis pratyavasṛpya purītati çete.* Questo è uno dei passi che imbrogliano di più la nostra questione e che fanno perder la bussola a Çaṅkara stesso; qui infatti c'è un doppio errore; il primo è nel testo medesimo, che confonde i canali benefici, molto fini, che vanno dal cuore al pericardio, colle 72 mila diramazioni di ciascuna delle arterie secondarie, che vanno per tutto il corpo, e nelle quali si spande il respiro circolante che porta il nutrimento in ogni parte (v. il succitato passo della *Praçna,*); il secondo è di Çaṅkara, il quale nel passo della *Kaushītaki* aveva tradotto bene *purītatam* con *hṛdāyavesht'anam* (veste del cuore), ma qui, indotto dall'errore del testo medesimo, traduce *purītatam* con *çarīra* (corpo), perchè in lui possano stendersi le 72 mila arterie. E finalmente Röer (p. 173) si lascia trarre in inganno da Çaṅkara.

Che le arterie sono dimora particolare di quella che dorme profondamente, risulta anche da *Bṛhad.*, IV, 3, 19-20, p. 778-81: *etasmā antāya dhāvati, yatra supto na kaṅç'ana kāmam kāmayate, na kāṅc'ana svapnam paçyati, tā vā asya* (questa parola non si riferisce all'uomo semplicemente, come vuol Çaṅkara, ma a quello che precede immediatamente, dunque al purusha che dorme di un sonno profondo) *etā hitā nāmā nāḍyo, yathā keçah sahasradhā bhinnas-tāvatā-'ṅimna tisht'hanti çuklasya, nīlasya, piṅgalya, haritasya, lohitasya pūrṅah;* cfr. *Brahmas,* III, 2, 7; Çaṅkara, ibid.; citando un passo della *çruti*, confonde la dimora nelle arterie con quella nel pericardio; ma allora dove sta l'anima nella sua seconda condizione?

(323) *Bṛhad.,* IV, 2, 3, p. 699-700: *yathā keç'ah sahasradhā*

molticolore, bianca e nera, gialla e rossa, che si credeva di vedere in questi canaletti (325).

Quali sono questi canali? Siccome nel sonno profondo l'anima non è più nel cuore (326), eppure è ancora nel pericardio (327), bisogna che anche i nostri canaletti siano

---

bhinnā, evam asya-etā hitā nāma nāḍyo 'utarhṛdaye pratisht'hitā bhavanty, etābhir-vā etad-āsravad-āsravati; tasmād-esha praviviktā āratara iva-eva bhavaty-asmāc'-c'harīrād-ātmanah. Çaṅkara interpreta così la seconda parte (lo cito per mostrare la difficoltà del passo); Per questi canali viene (il cibo del corpo sottile); per questo (che il corpo grosso è nutrito da un cibo grosso, mentre il corpo sottile da un sottile, — ma anche il cibo del corpo grosso può distinguersi in grosso e relativamente sottile; perciò) esso (corpo sottile) ha un cibo ancor più sottile (del cibo sottile del corpo, sul quale cfr. la *C'hānd.* citata, e nota 318); da questo corpo (è nutrito il corpo sottile, ossia da Taig'asa è nutrito Vaiçvānara). — Röer ne dà due traduzioni; prima nel testo: *Proceeding by these (veins) that (food) proceeds; there is, as it were, nourishment yet more subtile than that. From this corporeal soul (is nourished the higer soul)*; e un po'meglio in nota: *There is yet (a higher soul) than the one mentioned, whose food (the food of the higher soul) is more subtile (The corporeal soul is Viçvānara, and the higher Taig'asa).* — Ma, confrontando questo passo con quelli della nota 322, è facile riconoscere che, dopo aver parlato dell'anima dell'occhio e del cuore nella pagina antecedente, qui si parla dell' anima nel terzo stato, ossia non di *Viçvā* o di *Tāig'asa*, ma di *Prāg'nas* (cfr. il principio della *Māṅdūkya*); quindi tradurrei: Esso ha le arterie di nome benefiche, sottili come un capello mille volte diviso e poste nel cuore; per queste scorre questo liquore (le essenze molticolori contenute in questi canaletti secondo la nota 322?); perciò esso ha un cibo ancora più sottile che non l'anima corporea (cioè più che il corpo sottile che dimora nel cuore, e si nutre del sangue aggrumato, della carne rossa del cuore, v. nota 316; e che *çārīrātmā* non sia il corpo ma l'anima corporea, già lo dicemmo, e si può convincersene dalla stessa *Bṛhad*, p. 827).

(325) Sulla quale vedi i già citati passi di *C'hānd.* VIII, 6, 1-3, p. 563-3; *Kaush.*, IV, 19, p. 120; *Bṛahd*, IV, 3, 20, p. 780-81.

(326) Vedi la fine della nota 314.

(327) *Purītati çete*, v. *Bṛhad*, nella nota 322.

dentro e non fuori del pericardio (328); perciò questi canaletti non possono essere che i venosi ed arteriosi che escono dal cuore e che diffatti sono ancora compresi nel pericardio (329); se badiamo alla loro sottigliezza ed ai colori delle essenze che devono contenere, ci pare che siano specialmente le vene polmonari. Io non saprei spiegarli altrimenti, sebbene per qualche tempo sia stato in sospetto che fossero i vasi dai quali il cuore è unito al pericardio e che sono inumiditi da un liquido sieroso.

Queste mi pare che siano le tre dimore dell'anima secondo le *upanishadas* più antiche; non dico secondo i comentatori, perchè Çañkara e Sāyana non sono d'accordo fra loro, nè io con loro (330).

*
* *

Sebbene l'anima penetri tutto l'organismo, e sebbene abbia poi ancora tre dimore differenti, pure ha una sede particolare, una specie di capitale, logica vorrebbe che fosse,

---

(328) E perciò non tradurrei *abhipratanvanti* della citata *Kaushītaki* (IV, 19, p. 120) con *rivestono* o *circondano* come Çañkara e Cowell, ma con *rivestono internamente*, o *si stendono verso*. — Alla parola *abhipratānvanti*, cfr. *Yāg'nikī*, XI, 7-8, pagina 825-6, ed. Calc. il cuore *santātam çirābhis* (*Sāy, nāḍībhiḥ*), Weber: *ganz von Adern umspannet*. Cfr. *Muṅḍ.*, II, 2, 6, p. 299, cfr. *g'ālakam iva*, della citata *Bṛhad.*, p. 698-9, che può riferirsi a questa diramazione, come vuol Çañkara, ma potrebbe meglio applicarsi al tessuto inestricabile di fibre carnose che attraversano i due ventricoli del cuore.

(329) In questo caso, essi corrisponderebbero presso a poco ai cento ed un canali donde, secondo la *Praçna* succitata, si diramano le settantaduemila divisioni; quindi deve essere interpolato il passo della *Bṛhad* (esaminato nella nota 322) che confonde le *hitās* con le settantaduemila; le *hitās* sono i tronchi e non le diramazioni. — Naturalmente, però, il numero è sempre un poco arbitrario; cfr. il cod. di *Yāg'nav.*, III, 108: *dvā-saptati-sahasrāṅi hṛdayād-abhivinihsṛtāh (hervorgehen) hita-ahitā nāma vā'ḍyas.*

(330) Già Çañkara ho avuto occasione di criticarlo più volte; vedi ora che i *trayas āvasathās* della citata *Aitareya* sono per

fra le tre a noi già note, di preferenza la terza; ma, in causa della somiglianza fra il sogno ed il sonno e della vicinanza tra il cuore e il paracuore, la distinzione fra l'etere ed i canali benefici non era abbastanza spiccata perchè fosse osservata costantemente. Alla fine dunque, malgrado qualche dissenso di cui a mala pena si scoprono le tracce (331), prevalse definitivamente l'opinione che l'anima risedesse non soltanto nel corpo (332) e proprio in mezzo al corpo (333), fra il collo e l'umbelico (334), ma precisamente nel cuore (335), anzi proprio nell'etere del cuore (336). Anche perciò

Çañkara (ad *Ait.*, p. 199) quelli dati dal suo maestro Gaudapāda nel commento alla *Māṅḍūkya*, pag. 354-5, mentre per Sāyaṅa (all'*Ait. Araṅ.*, p. 281) sono quelli dati dalla *Brahma-up.*, p. 257 (*netra-kant'ha-hṛdaya*), e con questi poi non concordano quelli della stessa *Brahma-up.*, pag. 248).

(331) Su ciò è interessante la *Sarvasāra* nell'*Aitar.-araṅ.*, II, 1, 4, 5.

(332) *Praçna*, VI, 2, p. 331, *iha-eva-antahçarîre*. — *Muṅḍ.*, III, 1, 5, pag. 311.

(333) *Kat'ha*, II, 1, 12, p. 130: *madhye ātmani tish-'ati*. *Yag'nikî*, X, 3, 23, pag. 819, *puramadhyasamstham*, che Weber traduce a ragione *mitten im Leibe weilend*.

(334) *Yag'nikî*, XI, 7, p. 825.

(335) *Kat'ha*, II, 3, 17, p. 157 = *Çvetācv.*, III, 13, p. 330 (di cui vedi pure IV, 17. p. 345); *Çvetāçv.*, IV, 20, p. 348 (*hṛdistham* è surrogato da *manîshā* nei due passi paralleli indicati a nota 285). *Praçna*, III, 6, p. 189 (con cui definisce lo *sthānam prāṅasya* nominato, ibid., 12, p. 195). — *C'hānd.*, VIII, 3, 3, p. 546-7 (dove Rāg-endralāla, p. 135, fraintende *hṛdy-ayam* = esso è nel cuore). *C'hānd.*, III, 14, 3, p. 207, e simile *Bṛhad.*, V, 6, 1, p. 980. — Cfr. *Bṛhad.*, IV, 3, 7, p. 723; Gaudapāda alla *Māṅḍūkya*, I, 28, p. 399); *Maitrî*, II, 6, 24. — Vedi *Brahmasūtra*, II, 3, 24.

(336) Vedi specialmente *C'hānd.*, VIII, 1, pag. 528, ss. a cui rassomiglia il citato passo della *Yag'nikî*, *gaganam viçokas, tasmin yad-antas tad upāsitavyam* (p. 819), e di cui tratta *Brah.*, I, 3, 14-18; cfr. III, 3, 39. — Cfr. ancora *Bṛhad.*, II, 3, 5, p. 425; IV. 4, 22, p. 894. — Alla sede *ākāçe* di questi passi è eguale la sede *vyomni* di *Muṅḍ.*, II, 7, p. 301, o *parame vyoman* di *Taitt.*, II, 1, p. 62, o *satye nabhasi* o *nabhasas khe* della *Maitrî* (nella nota 105 per l'identità col sole, spec., VI, 2; VII, 11).

si dice che il *brahman* è della natura dell'etere (lo spazio) o che il piccolo spazio vuoto nel cuore (l'anima individuale) è identico allo spazio esterno (ov'è l'anima del mondo), completo ed infinito (337).

Uscita *
* *

Finalmente, quando l'anima se ne va, che via prende? Quando l'anima raccoglie i sensi per formarsi con essi un altro corpo per l'altro mondo, essa si ritira anzi tutto nel cuore con queste facoltà (338); queste facoltà essendo come

---

(337) Il *brahman* è come lo spazio, *C'hānd.*, III, 14, 3, p. 204, *ācāçātmā* (preso da *Çat. Br.*, X, 6, 3, 2, e ripetuto in *Maitrī*, II, 6, p. 34); cfr. *Maitrī*, VI, 17, pag. 126) — Talvolta è simile allo spazio perchè come anima individuale dimora nello spazio vuoto del cuore, come certamente in *Taitt.*, p. 26-7, dove l'*ākāça-çarīram* si riferisce all'*antarhṛdayākāçah* di p. 24. — Similmente *C'hānd.*, IV, 10, 5, p. 267-8, *prāṅo brahma, kam brahma, kham brahma iti,... yad-nāva kam tad-eva kam-iti;* si capisce che qui *kam* è preso nel senso di *ānanda* (cfr. *Bṛhad*, p. 44) e *kham* nel senso di *ākāça* (cfr. *Maitrī*, VII, 11, p, 213); ora, l'*ānanda* dell'*ākāça* vuole applicarsi all'essenza vitale che è nello spazio interno, come mi sembra risultare dal confronto con *Taitt.*, II, 7, p. 99-100: *yad-vā-etat-sukṛtam* (anima creatasi di per sè, *svakṛtam*) *raso vai sah; rasam hy-eva-ayam labdhvā-anandī bhavati; ko hy-eva-anyāt, kah prāṅyāt yad-esha ākaça* (locat.) *ānanda na syāt?* — In questo senso, cioè come dimorante nell'etere del cuore, è *vyomavat* anche in *Brahmas*, 1, 2, 7. — Talora, invece, è simile allo spazio, perchè, come anima superiore, ha le qualità dello spazio esterno, che è infinito e senza qualità, come vedemmo nella prima parte del presente capitolo (specialmente nota 45), alla quale confronta *Brahmas*, I, 1, 22, IV, 2, 37, più Çaṅkara, ibid., 170. — Perciò, l'anima individuale essendo una con la universale, l'etere interno è eguale all'esterno, di che già nella nota 105.

(338) *Bṛhad.*, IV, 4, 1, p. 835-6; oltre questo passo, il *Brahmas*, IV, 2, 17, ne conosce uno analogo, che l'editore attribuisce alla *Kaush.*, ma anch'io non trovo in questa *upan.* com'è edita dal Cowell.

parti della sua luce (339), allorchè esse sono in procinto di partire, la sommità del cuore (di dove si diramano le arterie) diviene splendida, e per questa luce l'anima va fuori, passando per l'occhio o pel capo (*sic*) o per altre parti del corpo (340), secondo la divinità con cui va a stare nell'altro mondo. Naturalmente il tragitto dal cuore ad una di queste parti si fa per qualcuno dei cento ed un canali indicatici dalla *Praçna;* e, lasciando gli altri, a noi importa quello che conduce l'anima al mondo del *brahman* ossia alla immortalità? Qual'è desso? Secondo la *C'hāndogya* (341) è, fra i cento ed un canali (insegnataci dalla *Praçna*) quello che sale dal cuore alla testa; ma questa è designazione un po' vaga, perchè anche l'occhio e la bocca, dai quali si va ai mondi inferiori, son nella testa. Qual cosa di più ce lo dirà intanto il nome; la *Maitrī* (342) e poi tutte le *upanishadas* posteriori la chiamano *sushumnā*, e questa è, secondo il *dizionario di Pietroburgo,* la carotide (343). Ma ogni errore ha un perchè;

---

(339) Vedi la succitata *Bṛhad.;* cfr. *Praçna*, III, 9-10, p. 193-4, dove però, nella prima parte, *teg'as* non è luce, ma calore (vedi nel paragrafo antecedente a quello, che la luce è già fatta corrispondere al *prā-ṅa*, (cfr. Çaṅk. e Giri), e quindi *upaçāntateg'as* è chi è preso dal freddo della morte; per la seconda parte, vedi una giusta nota di Röer.

(340) *Bṛhad.*, IV, 4, 2, p. 839-40.

(341) VIII, 6, 6, p. 570 = *Kat'ha*, II, 3, 16, p. 156-7, e sul quale cfr. *Brahmas*, IV, 2, 17. Invece da *Praçna*, III, 7, p. 190-1, pare che da questo si vada anche ai mondi inferiori. — Importante è pure il passo della *Maitrī*, VI, 30, p. 163-4. — Che sale dal cuore in su, vedi *Bṛhad.*, IV, 2, 3, p. 699, *hṛdayād-ūrddhvā* col parallelo di *Maitrī*, indicato a nota 329; ma questa, essendo la via per l'occhio, non può coincidere, o solo in parte, con quella per la immortalità. A questa (parte comune tra le vie dell'occhio e della immortalità) che sale dal cuore, cfr. *Yāg'nikī*, XI, 10-12, p. 827-8, col commento di Sāy.

(342) VI, 21, p. 134-5.

(343) Deve essere per errore che Röer, nella traduzione del commento di passi della *Taittirīya* e della *Paçna*, traduce questo

ora perchè si è scelta quest' arteria per la partenza dell'anima? Credo che sia ancora perchè la morte è come la continuazione del sonno profondo; ciò che me lo fa credere si è: 1° che, sebbene il *dizionario di Pietroburgo* registri *sushumnā* (carotide) insieme a *sushumnā* (*sehr gnädig*), deve avere una radice affatto differente, quello derivando da *su* + *su* — *mnā*, e questo invece da *su* — *sup.* — e quindi significare la *bendormente*; ciò è provato dalla analogia del latino *som-nus* (dal *sop* — *di sopor*, ecc.), e soprattutto è confermato dal confronto colla fisiologia europea la quale (consulta il *dizionario del Littré*, che precisamente ha tradotto Galeno), ha dato a questo canale il nome di καρώτις (da καροῦν da κάρος) perchè credeva che fosse la sede dell'assopimento che si avvicina all'anestesia; — 2° perchè, come ho detto, le arterie sottilissime del sonno profondo sono *sopra* il cuore, vicino alla base dell'aorta, e quindi sulla via della carotide. Egli è per questo che nella carotide l'anima è guidata da (o diventa) quello fra i cinque respiri (di cui vedremo in altro capitolo) che

---

vocabolo con *coronal artery;* e sarà il suo esempio che avrà indotto il Cowell (1° nota alla *Maitrī*, pag. 270) a commettere lo stesso errore. — Çaṅkara (alla *C'hānd.*, 529) la chiama semplicemente *mūrddhanyā nāḍī*, che è tradotto da Rāg'endrāla (nella nota a p. 133) con *meridional artery (bazelar artery?);* ma perchè meridionale? — L' aorta, da cui si dirama la carotide, è invece alla sinistra del cuore, e perciò settentrionale. Invece la meridionale è concessa (non dietro alcuna osservazione fisiologica, ma per semplice bisogno di simmetria) al *vyāna* (vedi il commento di Çaṅkara a *Praçna*, IV, 3, pag. 203, con la glossa di Anandagiri, che manda a *C'hānd.*, 190); eppure vedremo più innanzi che non è il *vyāna*, bensì l' *udāna*, che conduce l' anima al sonno profondo ed alla immortalità. — *Sushumṅā* è anche nome di un raggio del sole, secondo il diz. di Pietr., ad voc. 2, cui cfr. la nota di Cowell alla *Kaush.*, pag. 155; a VS., 18, 40, citato dal diz. Pietr., cfr. *Çat. Br.*, IX, 4, 1, 9; *sushumṅa iti: suyag'niya ity-etat-sūryaraçmir-iti.* — Questa non è che una parte della similitudine per cui le *upanish.* paragonano le arterie del cuore a raggi del sole; *C'hānd.*, p. 564-5, cfr. *Yag'nikī*, p. 827.

è detto spirito salente (344), e che è il medesimo con cui essa va al sonno profondo (345); la scelta dello spirito salente per queste funzioni è suggerita dalla posizione della terza dimora, che vedemmo esser sopra il cuore, e dalla direzione all'insù di questa via all'immortalità.

Ma qui bisogna precisar meglio. Su questa via c'è un passo interessante di un'antica *upanishad* (346): « La dimora di *Indra* è quel (canale che passa) a metà del palato (347), là dove pende come una mammella, e, penetrando fra il cervello ed il cranio (giunge) là dove la nuca (propriamente la fine dei capelli) si divide ». Mi pare che da questo passo possiamo conchiudere: 1° che il canale per cui l'anima va all'immortalità non è semplicemente la carotide, ma la carotide interna che abbiamo avuto cura di distinguere fin da principio; e quindi non bisogna confonderla con quella via che, secondo la *Bṛhad* e la *Maitrī* conduce l'anima dal cuore all'occhio, dal sogno alla veglia e viceversa, che dev'esser la carotide esterna; 2° che questa via, la quale comincia dove nel cuore si apre l'aorta (348), e finisce dietro la testa, nell'occipite, dev'esser precisamente quella dalla quale, secondo ci ha insegnato l'*Aitareya*, l'anima è entrata facendo un buco là dove si dividono i capelli.

---

(344) *Praçna*, III, 7, p. 190-1. e III, 9, p. 193. — Però la *Praçna* confida all'*udāna* la direzione dell'anima per la via dell'altro mondo in generale e non soltanto per la via dell'immortalità; cfr. nota 341.

(345) Vedi, infatti, *Praçna*, IV, 4, p. 204-5; cfr. *Bṛhad.*, III, 1, 6, p. 520-1.

(346) *Taitt.*, I, 6, 1, p. 25; cfr. la *Maitrī*, VI, 21, p. 134-5.

(347) Çañkara, *tālukayor madhye*, *R. between the two arteries of the palate;* ma perchè arterie? Nella *Maitrī: tālv-antar-vic'c'hinnā* (Rāmatīrtha, *kuṅt'hitā*, cioè, secondo il diz. di Pietr., *stumpf geworden;* quindi Cowell, *interrupted in the middle of the palate;* ma ciò è contrario al seguito del passo della *Taittirīya;* dunque, non sarebbe meglio: che giunta al palato, si suddivide?)

(348) *Yāg'nikī*, XI, 8, pag. 826, secondo Sāy., cui confronta *sushiram maṅḍalam* dell'*amṛtav.*, 26.

Da queste osservazioni elementari delle prime *upanishadas* derivò poi la fisiologia complicata delle *upanishadas* che seguirono più tardi la scuola *yoga;* una delle parti principali dello *yoga* o concentrazione consisteva nel condurre il respiro per la via della *sushumnā* dall'umbilico al cuore (!) e dal cuore alla testa (349), non per farlo uscir dalla bocca o dal naso, ma per fermarlo in fronte fra le due ciglia e così insegnargli la via per la quale più tardi andrà al *brahman* aprendo il cranio (350); in queste *upanishadas,* d'altronde oscure assai, la porta di *brahma* (*brahmarandhra*) non sembra più essere nell' occipite, e la *sushumnā* non risponde più alla carotide interna; ma ammettono sempre che l'anima passa dalla *sushumnā* per uscire dal cranio. Tali sono l'entrata, la dimora e l'uscita dell'anima dal corpo, tale la sua vita in questo mondo per una volta; ora seguiamola nell'altro mondo, e vediamo qual ne sia il destino attraverso alla consumazione dei secoli.

VI.

Mā bibher, na marishyasi!
Av. v. 30,8.

L'uomo appena fu nato, e non volle più morire; ed ebbe poi sempre tanta paura della morte che non volle mai credere si morisse davvero; la paura della morte, questa è, checchè si dica, la prima ragione del dogma dell'immortalità dell'anima; ancora oggi Rénouvier, uno dei più profondi pensatori del secolo, appoggia questo dogma soltanto sul desiderio di vivere che è innato in noi (351).

(349) Sulla *sushumṅā*, come via per la concentrazione del respiro, vedi *Maitrī*, VI, 21, pag. 134, ss. Cfr. *Kshurikā*, 6, 20; *Brahmavidyā*, 8-12; vedi il commento di Nārāyaṅā alla *Dhyānavindu*, 14.

(350) *Amṛtavindu*, 25-6; *Dhyānavindu*, 21-3; *Yogaçikhā*, 4-7. *Yogatattva*, 14, *Brahmavidyā*, 11.

(351) Se vuoi divertirti leggi Georges Comte (*Traité de Phrénologie*, tradotto da Lebean, Bruxelles, 1840, v. I, p. 396): *L'e-*

Egli è che infatti, per dirla con Larochefoucauld, il sole e la morte non si guardano in faccia; il pensiero che domani non saremo più nulla, che mai più vedremo levarsi il sole sui fiori della terra, che mai più si accarezzerà lo sguardo di un volto amato, che dopo di noi e sopra di noi si succederanno nella serie dei secoli grandi avvenimenti e grandi uomini, stupende invenzioni e idee luminose, e noi non lo sapremo; che la nostra patria e la nostra famiglia, il nostro partito e la nostra scuola continueranno l'interminabile pellegrinaggio lasciandoci nel solco ove siam caduti coi nostri dolori senza sfogo, e i nostri desideri senza speranze; questo è un pensiero così tormentoso, che a temperarlo non bastano l'occupazione della lotta per la vita, la cecità delle passioni, la distrazione dei piaceri e la naturale spensieratezza che alla maggior parte degli uomini impedisce di pensare alla dimane; ci vuole una speranza consolatrice, e chi vuol darcene un barlume è sicuro di persuaderci.

Al desiderio di credere si aggiunge poi un forte motivo di credere; ed è che diffatti per l'uomo la morte è qualche cosa d'inesplicabile; se ci pare contradditorio che qualche cosa rientri nel nulla, deve parerci addirittura impossibile che cessi d'esistere l'*io*, quella cosa cioè che si sente con maggior forza e da maggior tempo; tutte le nostre cognizioni del mondo esterno sono appoggiate ad un soggetto interno unico e permanente, alla nostra coscienza, sicchè la morte

---

spérance (il bernoccolo n. 17) *me paraît être la faculté d'où dérive l'idée de l'immortalité; et, selon moi, cette tendance instinctive à mépriser les biens présents, pour s'élancer par la pensée dans l'éternité, prouve que l'homme n'est pas destiné à mourir tout entier. Addison soutient admirablement cette thèse dans son monologue de Caton; et la phrénologie, donne du poids à son raisonnement, en démontrant que cette ardente espérance, cette* soif de l'immortalité, *n'est point un sentiment factice, le produit d'une imagination vagabonde, mais bien le résultat de deux facultés primitives de l'esprit, l'amour de la vie et l'espérance, qui doivent au Créateur leur existence et leurs fonctions.*

di questa coscienza ci pare ancora più assurda che la cessazione del mondo esterno; non domandiamoci se questa coscienza sia la prima realtà, come vogliono gli spiritualisti, o se sia una sintesi, un'associazione delle prime percezioni avute, come vogliono i positivisti, se l'*io* sia una sostanza od un fenomeno; a noi basta notare che nell' uomo fatto la coscienza è supposta come anteriore allo spazio e al tempo, e che per lui è una contraddizione il pensare sè stesso come non esistente, mentre il suo pensiero non può esistere senza lui stesso (352); e che questa è una ragione od una giustificazione, od una spiegazione sufficiente della credenza all'immortalità dell'uomo.

Ma questa credenza, pure conservandosi essenzialmente la medesima, si è trasformata successivamente, piegando, senza mai spezzarsi, alle mutazioni dei tempi e delle civiltà; essa si è andata spiritualizzando ed assottigliando, di mano in mano che l'uomo saliva ad un più alto concetto di Dio; sicchè la storia dell'altra vita e dell'altro mondo è ricca ed interessante al pari di quella del mondo in cui viviamo. E poichè vogliamo contentarci per ora delle opinioni indiane (353), distingueremo nel dogma dell'immortalità quattro periodi principali: l'immortalità col corpo, l'immortalità dell'anima, la metempsicosi e la liberazione.

---

(352) Questa verità metafisica è intravista, sotto un altro aspetto, dal Bouiller (*Du plaisir et de la douleur*, Paris, 1877, p. 77) : « *Chose étrange, nous en arrivons a considérer notre propre mort comme contraire au train ordinaire des choses, comme un renversement des lois de la nature, tandis que celle des autres nous semble tout ce qu'il y a de plus naturel au monde. Rien de plus profondément vrai, sous une forme plaisante, que cette saillie, du spirituel auteur du* Voyage autour de ma chambre (Xavier de Maistre): *Comment! je mourrai, moi qui parle, moi qui me sens et qui me touche, je pourrais mourir; j'ai quelque peine à le croire! Car enfin les autres meurent, rien n'est plus naturel; on voit cela tous les jours. On les voit passer, on s'y habitue; mai mourir soi-même, mourir en personne, c'est un peu fort!* »

(353) Witney : *The vedic doctrine of a future life*, negli *Oriental*

La memoria del primo periodo ci è conservata da un prezioso documento, che è il decimottavo inno del decimo libro del *Rigveda;* esso è un inno funebre in cui non si suppone ancora che il corpo sia bruciato e l'anima vada ad altro destino, bensì si parla all'uomo seppellito ed alla terra che sta per accoglierlo, pregando che questa lo riceva in grembo e lo copra col lembo della veste come madre il figlio suo, e lo protegga contro la morte (*eshā tvā pātu nirṛtes upasthāt*); qui si vuol che l'uomo continui a vivere, eppure non si distingue ancora in esso una parte immortale dalla mortale. L'immortalità col corpo è quella con cui hanno cominciato non solo gli Indiani, ma tutti gli Ariani; pei Greci e pei Latini ognuno può trovare i documenti nelle sue reminiscenze classiche, anche senza conoscere i risultati dei dotti lavori di comparazione fra *Manu* e *Minos,* fra *Cabala* e *Kerberos* (354). Ma quello che non molti sanno si è che risalendo ad età così antica si giunge a trovar la parentela fra il dogma ariano ed il semitico: infatti la nostra preghiera cristiana, *che la terra ti sia leggiera*, si trova, come già Roth ha osservato, precisamente già nel succitato inno del *Rigveda;* ed è poi interessante che vi si trova (questo non so se altri l'abbia già osservato), l'origine di uno fra i nostri usi funebri:

---

and linguistic Studies, New-York, 1873. — In Muir: *Yama and the doctrine of a future life*, ne'*Sanskrit texts,* vol. V, sez. XVIII, p. 284, ss. — In Whitney troverai poi i rinvii agli articoli di Müller e di Roth, in Muir a quello di Benfey. — Weber, *Eine Legende des Catapatha-Bràh. über die strafende Vergeltung nach dem Tode*, Z. d. d. m. G. vol. IX, p. 237, ss. (Anche negli *Indische Streifen*, Berlino, 1868). — Degubernatis: *Storia popolare degli usi funebri indo-europei,* Milano, 1873. — Régnaud: *La transmigration*, ne' suoi *Études de philos. indienne*, *Revue phil.* di Ribot, maggio, 1878; *La délivrance,* ibid, nei due fascicoli di dicembre 1878 ed aprile 1879. — Importanti sono i capitoli di Bergaigne: *Mythes de l'autre vie*, nella sua *Religion védique*, Paris, 1878, vol. I, p. 70, ss. e 189, ss.).

(354) Vedi fra gli altri Benfey.

Io fermo la tua terra (perchè non ti lasci allo scoperto) *deponendo sopra di te questa zolla* (355). Del resto, l'immortalità col corpo essendo la forma più semplice ed elementare del dogma, è probabilmente quella con cui hanno cominciato tutti i popoli; è lei, e non certamente l'immortalità dell'anima, che ha dato origine al culto dei sepolcri.

Ciò che fa qualche volta sorridere della debolezza della mente umana, (so bene che sorridere non regge il genitivo, ma ridere non è il verbo che mi conviene), e ci ricorda che si tratta sempre di una *divina commedia*, si è che questa credenza alla sensibililà e ad una specie di vita nel corpo morto si è mantenuta in tutte le religioni anche malgrado i successivi progressi dello spiritualismo; i progressi non erano accompagnati da riforme; i dogmi si sovrapponevano invece di surrogarsi; così i Greci, gli Etruschi e gli altri, pur distinguendo poi fra l'ombra (φάσμα) ed il corpo, (di qui la superstizione che i cadaveri al sole non facciano ombra), ed accordando a quella il moto e la parola, fornivano a questo il necessario per un'altra vita, armi, cibi, monete, lumi e perfino schiavi sacrificati sulla tomba (356); e gli Indiani fecero lo stesso; così se da una parte vedi l'ombra di Melissa che si presenta a Periandro lagnandosi che il suo corpo, non abbastanza coperto, ha freddo

(355) Non mi par giusta la traduzione e soprattutto l' interpunzione che si dà di *ut-te stabhnāmi pṛthivīm, tvat-pari imam logam vidadhat; mo 'ham rishām*, ecc. — Whtney: ***Forth from about thee thus I build away the ground*** (ma portando zolle come dice il verso seguente, la terra s' ammucchia invece di allontanarsi) ***as I lay down this clod, may I receive no harm!*** meglio Ludwig: *dir stütze ich die erde* (o knochenurne) (!); ***indem ich über dich dise scholle lege, möge mich nicht verletzung treffen!*** Meglio ancora Bergaigne: ***puisse-je, en déposant cette motte d'argile, ne pas te blesser!*** (alla buon ora!)

(356) Cfr. Bargaigne, p. 78, in principio. — Meno male i Groenlandesi, che sacrificano al morto un cane, per accompagnarlo alla pesca; e le Pelli rosse, che gli sacrificano talvolta un cavallo, perchè abbia un'ombra di cavallo con cui correr nella foresta!

(Erod. v. 92), dall'altra vedi che a chi sta per morire (ed essere poi bruciato) si mette un abito nuovo (Kaush, p. 68).

Oggi ancora la maggior parte non si contenta di conservare il corpo come una memoria della persona a cui ha appartenuto, ma lo compiange come se fosse la persona stessa; anzi, sono proprio quelli che si dicono più spiritualisti, che non vogliono essere imbalsamati o cremati, appunto come non sanno adorar il puro spirito di Dio se non incarnato nelle immagini. Ma se vi sono tante contraddizioni nelle cose di questo mondo, non è meraviglia che l'altro ne sia zeppo.

*
* *

La seconda età del dogma di cui trattiamo cominciò quando invece di seppellire i corpi si bruciarono. Neppure di questo periodo possiamo dire a lungo, perchè appartiene all'età dei *Vedi* e non a quello delle *upanishadas;* dobbiamo dunque rimandare il lettore ai capitoli di Roth e Müller, Muire e Whitney; tuttavia, per evitare l'oscurità che produrrebbe questa lacuna, ci sia lecito di accennare a due cose: 1° al concetto che fu causa e ragione, espressa o sottintesa, del nuovo rito; 2° alle modificazioni che doveva per necessità introdurre nel dogma antico.

Quanto al primo punto, se interroghiamo le *upanishadas*, ci dicono che l'uso di bruciare il corpo supponeva il concetto dell'immortalità dell'anima; e infatti per decidersi e rassegnarsi a questa grave novità di distruggere il corpo, bisognava credere che nell' uomo vi fosse, oltre alla materia mortale, uno spirito immortale, oltre al *deha* (il bruciando) (357) anche un *dehiu.* Ci dice chiaramente la *C'hāndogya* (358) che lo spirito è quello che costituisce veramente nostro padre, nostra madre, ecc., e che quindi alcuno può, aiutandosi con una lancia, far bruciare completamente *quelli che lo spirilo vitale ha abbandonati*

(357) Vedi però diz. Pietr., ad voc.

(358) VII, 15, p. 505, ss.

(utkrāntaprāṅān), senza perciò esser parricida, ecc. Il culto del corpo doveva cessare quando si era scoperto l'esistenza dell'anima; « imperocchè, dice la *C'hāndogya* (359), questa opinione (che l'uomo consista nel corpo) è propria dei demoni (e degli empi); essi infatti provvedono il corpo (del defunto) di liniosina, di vesti, di ornamenti, credendo che con questo (360) giungeranno all'altro mondo (361). » Il rito della cremazione *suppone* il pensiero che « il soffio della vita ritorna al vento immortale e che il corpo finisce in cenere » (362); pensiero elevato e che in Grecia non si trova se non nelle regioni più elevate della filosofiia (363).

Ma il *Rigveda* aveva egli già questo concetto dell'immortalità dell'anima che gli attribuiscono le *upanishadas*? sì e no; no, se ve lo cerchiamo chiaramente espresso, perchè il Veda non espone o difende dogmi sulla vita futura e non contiene che inni funebri indirizzati ai morti ed alle loro divinità protettrici, quindi non ci spiega teoricamente perchè la cremazione non sia che il passaggio ad un'altra vita (364); sì, se ci domandiamo su che cosa i poeti fondavano le speranze espresse nei loro inni; era impossibile che abbandonassero il corpo al fuoco *divoratore della carne* (*kravyad*) senza credere a qualche cosa che la morte non poteva consumare. Ma dagli stessi inni

(359) VIII, 8, 5, p. 585.

(360) Çaṅk. con questo adornare; meglio: con questo corpo.

(361) Cioè adornano il corpo invece di bruciarlo, perchè non sanno che quello che è immortale è l'anima.

(362) *Īça*, 17, p. 24; *Bṛhad.*, V, 15, 1, 1007.

(363) Epicarmo, *Fram.* 23 (in Mullach, *Frag. phil. graec.*) da *Clem. Strom.*, IV, 541, c.: εὐσεβὴς τὸν νοῦν πεμφυκὼς οὐ πάθοις γ'οὐδέν κακὸν κατθανών· ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρονόν — E meglio ancora *Fram.* 35, da Plut., *Consol. ad Apoll.*, 15, p. 110: καλῶς οὖν ὁ 'Επίχαρμος, συνεκρίθη, φησὶ, καὶ διεκρίθη καὶ ἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθε πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω. — Eurip., *Suppl.*, 532, s.: "Οθεν δ'ἕκαστον εἰς τὸ σῶμα αφίκετο, ἐνταῦθ'απῆλθε, πνεῦμα μὲν πρὸς αιθέρα, τὸ σῶμα δ'ἐς γῆν.

(364) Come insegna il *Çatap. Brāh.*, in Muir, loc. cit., nota 456; vedi che la stessa cosa è detta in *Ait. up.*, p. 221, ss.

funebri si capisce che riconoscevano nell'uomo qualche cosa di immortale; infatti il *Veda* parla dell'immortalità delle funzioni (da non confondere cogli organi) con parole che non ammettono il dubbio; esso sapeva già prima delle *upanishadas* che: 1° vi è una corrispondenza fra le funzioni dell'uomo e gli elementi del mondo, cioè che il respiro, l'occhio, ecc. sono particelle del vento, del sole, ecc. (365); 2° che alla morte dell'individuo ciascuna funzione ritornava al proprio elemento, l'occhio nel sole, il respiro nell'aria, ecc. (366); — 3° che dopo la cremazione del corpo nessuna di queste funzioni, anzi nessuna essenza delle membra stesse del corpo va perduta, bensì sono tutte conservate, e perfino *raccolte* (nel che vi è contraddizione) dai padri o dal fuoco e *restituite* all'individuo (367), sicchè colla medesima sostanza sotto altra forma gli si compone un nuovo corpo, di natura più sottile (368); 4° il *Veda* sa forse ancora che oltre agli elementi che costituiscono le diverse parti dell'individuo e che non si distruggono ma si trasformano, vi è in lui una *parte immortale* che forma propriamente l'anima sua; dico forse, perchè i filologi non mi paiono d'accordo sul vero senso del passo sull' *ag'o bhāgas* (369); ad ogni modo è certo che le parti del corpo

---

(365) Nei tre *Vedi* posteriori, i passi sono troppo numerosi per essere citati; nel Ṛk., V, X, 90 (che è la *Purushasūkta-up*) 13-14. (366) Ṛk., X, 16, 3, cfr. *Av.*, XVIII, 2, 26. — Importante Weber citato da Muir, loc. cit., p. 319.

(367) Vedi nel capitolo di Muir le note 435, 447, 458, 463, 476.

(368) Vedi nel Ṛk. l'inno a Yama, X, 14, 8; l'inno ai padri, X, 15, 14; l'inno ad Agni, X, 16, 5; — sul corpo celeste, Muir, n. 459, manda a consultare Roth. *Journal of the American Oriental Society*, V, III, pag. 343.

(369) Questo passo è nel Ṛgveda, X, 16, 4. Muir, nota 339 e pag. 303, lo considera come riferentesi all'*unborn part* dell'individuo, per poi ricredersi a nota 457, ove lo riferisce al *goat* (cfr. ancora, ibid., V, appendice, p. 476-7); vedi, infatti, Ṛk., I, 162, 2-4, e I, 163, 12; ma vedi, invece, De Gub., op. cit., p. 119; ora, cfr. Bergaigne, op. cit., p. 80.

celeste si raggruppavano intorno ad una che ne era come il centro individuale; e questa non sarebbe lo spirito, (che non esercita ancora nel *Rigveda* la stessa supremazia che nelle *upanishadas*), ma la mente, cui con più ragione spetta il mondo dei padri (370).

Il nuovo rito ed il nuovo dogma da cui derivava non potevano a meno di produrre due importanti cambiamenti nelle idee sull'altro mondo; il primo riguarda la situazione di questo altro mondo; infatti, poichè i morti non erano più sotterrati, i padri non erano nemmeno obbligati a dimorare sotto terra, ma potevano anche recarsi in altri mondi (371); il viaggio più ambìto fu di andare in cielo (372), a banchettare (373) con gli Dei e con lo stesso *Indra* (374).

Il secondo cambiamento fu nel viaggio per l'altro mondo; finchè l'uomo era seppellito, il mondo dei padri confinava col nostro, e bastava che i parenti consegnassero direttamente il morto alla terra colla preghiera che lo trattasse benevolmente: non v'era strada da fare e quindi

---

(370) V. il diz. di Grassmann, *manas* 1 e 2; cfr. *Av.*, XVIII, 2, 23 *b*, che Muir traduce: *May thy soul go to its own (kindred), and hasten to the Fathers.* Cfr. *Tāṅḍyam*, I, 5, 17-18.

(371) Perciò si distingue tra i padri che sono qui e quelli che non sono qui (Ṛk., X, 15, 13), con che si allude ai padri che morirono prima, ed a quelli che morirono dopo (ib., v. 2), a quelli che furono e che non furono bruciati (ibid., v. 14). Si distingue poi fra padri alti, medi e bassi (ibid., 21), che deve intendersi forse (dico forse perchè potrebbe riferirsi ad una disposizione cronologica) dei padri che abitano il cielo, l'atmosfera e la terra (Muir, n. 441); cfr. ib., 445, *ye āviviçur-uru antariksham.*

(372) Il *pitṛṇām loka* o *sukṛtam loka* è il *bradhnasya visht'ap*, Muir, 299-300, 310-311; questo è lo *svarga* (*Ait. Brah.*, IV, 4) o terzo cielo, *param divas* o ὑπερουράνιος, *divas pṛsht'ham* che si può tradurre col platonico ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ. — Bergaigne, p. 82-3, dando il sole per dimora dei morti, per la ragione che, *portati dal fuoco, devono soprattutto andar nel sole*, mi pare che dimentichi i passi succitati, e restringa troppo il mondo dei padri.

(373) Ṛk., X, 14, 10. Vedi Muir, p. 300, e note 433 e 450.

(374) Ṛk., X, 14, 14, 15, 2, 10.

non c'era bisogno di guida; ma allorquando il morto non si portò più via il suo corpo nella sua forma terrena e se n'andò per vie diverse in mondi, se non spirituali, almeno composti di materia molto più sottile, allora ebbe d'uopo di chi lo conducesse e portasse, di un ψυχοπομπός; di tale ufficio si suppose naturalmente che volesse incaricarsi il fuoco; infatti: 1.° l'immortalità dell'anima si fondava sull'ipotesi che le diverse parti costituenti l'uomo si trasformassero per ritornare nella forma primordiale ed elementare, invece di andar distrutte; quindi Agni che *distruggeva il corpo* doveva essere insieme quello che, trasformandole, rispettava e *conservava le membra che restavano* (375); — 2.° vi era una grande analogia fra la cremazione e l'oblazione; l'offerta che si voleva fare agli Dei la si versava nel fuoco, che il *Veda* chiama sacerdote scelto dagli Dei; il fuoco la divorava e ne dava parte alle divinità cui era consacrata; ora si supponeva che il morto andasse dietro alla sua offerta e ne seguisse il destino (376); quindi era trattato come *l'offerta portata dal fuoco* (377), ed era sacrificato sul fuoco perchè questi lo riportasse ai padri donde era venuto (378); — 3.° per fuoco non si intendeva soltanto il fuoco propriamente detto; questa non era che una delle forme del fuoco universale che apparisce in cielo col sole, che nell'atmosfera lampeggia fuori delle nubi, che in terra scintilla fuori dalla confricazione delle legne; Agni perciò era multiforme e conosceva tutte le vie di tutti i mondi (378 bis) ed era perciò il più adatto a portar ogni anima al mondo suo proprio (379).

—

(375) Ṛk., X, 16, 1, 5; cfr. Muir, nota 447.

(376) X, 14, 8; cfr. *Av.*, VI, 122, 4.

(377) *yag'nas agnidūtas*, X, 14, 13. Vedi Bergaigne, p. 71 e 81.

(378) X, 16, 5.

(378 *bis*) In Agni, messaggiero tra gli uomini e gli dei, e quindi conoscitore delle vie tra il cielo e la terra, vedi ora anche una preziosa pagina di Bergaigne, op. cit., p. 72.

(379) Vedi Ṛk., I, 189, 1, secondo l'uso che se ne fa alla fine dei due passi paralleli di *Īça*, 15-18, p. 22, ss., e di *Bṛhad*, V,

Agni perciò era quello che secondo il nuovo rito *prendeva* il defunto (380) e lo portava ai padri dai quali era venuto. Per verità quest'ufficio non era così esclusivamente proprio del fuoco che talvolta non fosse attribuito al vento (381); ma se il vento (di cui lo spirito è una particella) poteva ricever l'anima dal fuoco, era però al fuoco che gli uomini consegnavano i defunti perchè ne protegesse i destini futuri, come ognuno può sincerarsene leggendo l'inno funebre che è specialmente dedicato ad Agni (382).

Ma a queste modificazioni se ne aggiunse poi un'altra importantissima, cioè che la vita futura fu considerata come premio o punizione di questa.

La speranza di una giustizia di là da venire è abbastanza giustificata dal desiderio naturale di giustizia che

---

15, 1, p. 1005-9. Dal diz. di Pietr. prendo Çaṅkara, *Brāh.*, 4-3: *Agnir-vai pathikṛt, sa eva-enam punar-yag'napatham-apipāthayati* — Cfr. in *C'hānd.*, p. 324, ss., e *Bṛhad.*, p. 1041, ss., la teoria dei cinque fuochi, l' ultimo dei quali è il rogo nel quale gli dei sacrificano l' uomo, affinchè ritorni nel fuoco dal quale è venuto. — Che il fuoco è quello che porta allo *svarga*, vedi *Çat. Brāh.*, II, 3, 3, 15: *naur-ha vā' eshā svargyā, yad-agnihotram*, cui cfr. *Ait. Br.*, II, 1, ed il primo capo della *Kat'ha* sull' *agni svargyā*. — Sulla immortalità dal fuoco, *Çatap. Br.*, II, 2, 4, 8: *sa yatra mriyate, yatra-enam-agnāv-abhyādadhati, tad-esho'gner-adhig'āyate, 'tha-asya çarîram-eva-agnir-dahati; tad-yathā pitur-vā, mātur-vā g'āyeta-evam-esho 'gner-adhig'āyate; çaçva-d-ha vā 'esha na 'sambhavati yo 'gnihotram na g'nhoti, tasmā-d-vā agnihotram hotavyam*, cui cfr. II, 3, 3, 5, ed i passi indietro nella nota 364.

(380) Av. IX, 5, 1, XVIII, 3, 71.

(381) V. Weber citato da Muir, p. 319, colla nota sua 484; e Muir, p. 285-6 e nota 432; aggiungi *Bṛad.* III, 3, 1-2, p. 569, ss.; cfr. ib., V, 10, 1, p. 984. Vedi *Ait. Brāh.*, IV, 3 (1.20) *'yam vai Tārkshyo yo 'yam pavate* (cioè il vento)*; esha svargasya lokasya abhivoḍhā* (quello che porta al cielo). Cfr. il *Fedone*: Voi mi sembrate temere come i fanciulli che quando l'anima esce dal corpo, i venti non la portino via. Così le anime virgiliane *Paenduntur inanes | Suspensae ad ventos.*

(382) Ṛk., X, 16; cfr. VS. XVIII, 51-2; Muir, nota 450.

è in ciascheduno di noi e che, non essendo soddisfatto in questo mondo, ci fa supporre che ve ne sia un altro migliore; pure il desiderio non poteva diventare speranza senza una ragione od un pretesto, e la credenza in una giustizia futura non potè nascere che dopo la credenza in una vita futura; cioè il dogma della giustizia dopo morte ebbe per causa secondaria il dogma dell'immortalità dell'anima. Inoltre i morti non potevano essere trattati differentemente l'un dall'altro se non quando invece di un mondo solo (sotterra) eguale per tutti, se ne ebbero parecchi e specialmente quello di *Indra*. Pure la teoria della giustizia dopo morte non si trova ancora sviluppata dal *Veda* come dalla letteratura posteriore e specialmente dai *purāni* (383); ma non mi pare che si possa negare che si è cominciata a formare nel periodo propriamente vedico; infatti il *Veda* crede che l'andata nel mondo degli Dei ed il banchettare con *Indra* non sia concesso a tutti, ma soltanto agli uomini pii, che hanno fatto delle oblazioni agli Dei ed ai padri; invece ai peccatori tocca, dopo breve vita, l'annientamento della loro esistenza personale (384). Il mondo di là è il cumulo delle offerte fatte dall'uomo devoto, il quale si è preparato egli stesso un'altra vita colle sue opere (385); quindi è dal *Veda* stesso che i *brāhmanāni* e le *upanishadas* hanno imparato a distinguere il mondo di là come un *mondo fatto* (386) e quello di qua come un mondo in cui si fa, il mondo dell'opera (387).

---

(383) v. Muir, loc. cit., p. 302, ss.

(384) Weber manda per ciò a Roth, nel *Journal of the American Orient. Soc.*, III, 345.

(385) Il mondo di là si chiama sempre *sukṛtam loka* o *sukṛtasya loka*, per es. Ṛk., X, 16, 4. Av. VI, 120, 1; cfr. *Muṅdaka*, p. 280, ecc. – Infatti il defunto va di là a raggiungere l'*isht'āpūrtta*, inno a *Yama*, X, 14, 8, secondo la spiegaz. nella import. nota 433 di Muir.

(386) Prendo a Weber la cit. di *Çatap. Brāh.*, VI, 2, 2, 27; *tasmād āhuh kṛtam lokam purusho 'bhig'āyate;* vedi più sotto sull'*akṛta brahmaloka* e sul *na asti akṛtam kṛtena* la nota 424.

(387) *asmai lokāyā harmaṅas, Bṛhad*, IV, 4, 6, p. 856.

Quindi, sebbene il *Veda* non istabilisca la *immortalità per tutti*, accompagnata da un premio nel paradiso o da una punizione nell' inferno (388), pure ammette una giustizia dopo morte, perchè premio e punizione sono appunto *l'immortalità o la morte* (389).

Il dogma della metempsicosi appartiene ad un terzo periodo ben distinto dai due primi; è un dogma posteriore storicamente, perchè il *Rigveda* non ne ha ancora, non che la cognizione, ma nemmeno il sospetto (390); ed è posteriore logicamente, perchè la metempsicosi suppone l' immortalità dell'anima, od almeno una lunga sopravvivenza dell'anima al corpo, mentre questa non ha bisogno di quella; il più dev'esser stato preceduto dal meno.

Come si sa, la dottrina della metempsicosi è in sostanza questa: che l'anima torna sulla terra ad assumere un nuovo corpo; — che non vi torna subito dopo la morte del primo corpo, ma dopo aver vissuto in uno dei mondi di là ed avervi scontata la pena o goduto il premio delle opere antecedenti, e dopo che il frutto buono o cattivo di queste opere fu consumato interamente (391); — che il corpo assunto di nuovo è ancora conforme alle opere ed alle opinioni e desideri dell'anima nelle vite antecedenti,

---

(388) Si noti però che lo stesso Muir ha trovato nell'*Atharva*, XII, 4, 36 il nome dell' inferno; ma l'*Av.* è di molto posteriore al primo veda.

(389) Cfr. Weber, loc. cit., p. 238, ripetuto in p. 239. — Questa seconda età del dogma si ripete anche nella Grecia dove prima non si conosceva pei morti che un mondo sotterraneo (τά ἐν Ἅιδου ὑπὸ γῆς) poi si distinse fra quelli che andavano a *banchettare cogli Dei*, ottenendo il premio τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἑστιάσεων, e quelli che restavano a giacere nella melma, poichè il malvagio ἐν βορβόρῳ κείσεται. Se poi il dogma dell' immortalità dell'anima e del giudizio dopo morte fosse indigeno in Grecia come lo era nell'India, è quistione che non ispetta al presente capitolo; ne toccheremo in un altro.... se Dio ci darà vita.

(390) Weber, loc. cit., p. 238; cfr. però Bergaigne, p. 100.

(391) Vedi più sotto la nota.

potendo esser preso in qualunque grado della scala degli esseri, da quello d'una pianta o d'un verme a quello d'un leone o d'un serpente, d'una donna o d'uno schiavo, d'un re o d'un bramino (392); — e che in conseguenza delle nuove opere dovrà nascere un'altra volta, e così di seguito, sicchè va e viene continuamente da questo all'altro mondo, percorrendo sempre sotto diverse forme un medesimo giro.

Cerchiamo i fonti di questo nuovo dogma. Il primo fonte, trattandosi di un tema qual'è il presente, dev' essere una ragione morale; e questa potremo trovarla in una applicazione a questo mondo della legge che prevaleva già nell'altro; poichè, secondo un'antica leggenda (393) analizzata nel succoso capitolo di Weber, si applicava nell'altro mondo la pena del taglione e *vi si pativa ciò che si era fatto* in questo, di leggieri si poteva passare al dogma a cui credevano gli iniziati ai misteri greci (394), che cioè si rinascesse per soffrire ciò che si era fatto agli altri, e per esempio che chi aveva ucciso la madre nascesse donna per essere ucciso (od uccisa?) dal figlio. Ma un'altra e ben più efficace ragione morale ci è suggerita con molto acume da Weber (395): « I *Brāhmaṅa* non sono espliciti rispetto alla durata dei premi e delle punizioni (nell'altro mondo); ed è qui che dobbiamo cercare l'origine della dottrina della

---

(392) Qual corpo possa assumere, v. per ora in *C'hānd.*, V, 10, 7, p. 358-9 (cfr, *sad-asad-yoni* in *Maitrī*, III, 1, 2, p. 40 e 45): ibid. VI, 9-10, p. 445-7; *Kaushīt.*, I, 2. p. 8; *Kat'ha*, II, 2, 7, p. 137. — Da che dipenda la specie di questo corpo: *Kat'ha*, loc. cit., *yathā karma, yathā çrutam; Kaush.*, loc. cit., p. 9, *yathā karma, yathavidyam; Sarvasāra* in *Ait. ār.*, II, 3, 2, 5: *yathāprag'nam hi sambhavāh.*

(393) *Çatap. Brah.*, XI, 6, 1, 1, ss. — Di questa leggenda fu trovata una versione più diffusa da Burnell, nel *Tālavakāra-brāhmaṅa* ch'egli potè scoprire di recente; vedi Burnell: *A legend from the Talavakāra-or. G'āiminīya-brāhmaṅa*, Mangalore, Basel *Mission Press.* 1878.

(394) Plat. *Leggi*, IX, 870, D-E, e soprattutto 872, D-E; cfr., X, 904, E.

(395) Loc. cit., p. 239.

trasmigrazione. A uomini d'indole mite ed inclinati alla riflessione, com'erano gli indiani, non poteva sembrare che il premio e la punizione dovessero esser eterni. Essi dovevano pensare che fosse possibile con la espiazione e la purificazione di assolversi dalla punizione dei peccati commessi in questa breve vita. Nello stesso modo non potevano immaginare che il premio delle virtù praticate durante lo stesso breve periodo potesse continuare per sempre. Il dogma della trasmigrazione rispondeva pienamente ad ambedue queste supposizioni. » L'idea di Weber è tanto più giusta, in quanto è confermata dal fatto già osservato che secondo la legge della metempsicosi indiana si esce dall'altro mondo (del premio) per tornar in questo (dell'opera) quando le conseguenze delle opere sono esaurite. Certo la soluzione di questa difficoltà morale non era del tutto soddisfacente; Weber infatti ha già detto che con la trasmigrazione non si riusciva a trovare un principio ed un fine, poichè le opere ricominciavano continuamente; di più, questa risposta suscitava un'altra grave difficoltà alla quale il sistema *vedānta* cercò inutilmente di dare una soluzione: se il premio e la punizione consumavano tutti gli effetti delle opere antecedenti, in che modo queste medesime opere potevano ancora produrre che si rinascesse in buona o cattiva condizione?

Ma, fosse o no soddisfacente la risposta, questo merita attenzione: che le menti indiane non avrebbero potuto proporsi un rimedio coll'ipotesi della trasmigrazione, se questa ipotesi non si fosse appoggiata su qualche fatto; alla ragione morale doveva dare appoggio una ragione od un pretesto fisico, una induzione tratta dalla natura delle cose, una nuova osservazione sulle leggi dell'universo. Anche questa possiamo copiarla comodamente dal libro di un altro e, cosa curiosa, di un poeta italiano, che probabilmente non si è mai occupato di sanscrito; i poeti vedono alle volte per divinazione ciò che i dotti e i filosofi non trovano collo studio e col ragionamento; l'idea della metempsicosi dev'esser stata suggerita dalla osservazione

che, se tutto muore nella natura, tutto anche rinasce; che, secondo l'espressione di Nac'iketās (396), *i mortali sono mangiati come grani di sesamo e come sesamo rinascono;* la metempsicosi dev'esser stata, non inventata, ma creduta sul fondamento di un'analogia come quella ingenuamente espressa dalla poesia del Prati: *Tutto ritorna:*

— Fanciulla, che fai qui sulla tua porta,
Guardando da lontan per quella via?
— Ah, se sapeste! quando la fu morta,
L' han portata di là la madre mia.
M' han detto che di là deve tornare,
E son qui da quattr'anni ad aspettare.
— Ah, povera fanciulla! tu non sai,
Che i morti al mondo non ritornan mai.
— Tornano al vaso i fiorellini miei,
Tornan le stelle, tornerà anche lei.

Tutto ritorna! quindi si sperò di tornare anche noi; l'esempio degli astri e specialmente del sole che muore ogni sera per rinascere ogni mattina, aiutò a far credere che anche per l'uomo vi fossero molti tramonti seguiti da molte aurore.

La metempsicosi si connette quindi ad una dottrina *de generatione et corruptione* affine alla eraclitea, poichè suppone non solo che nulla muore, ma che tutto si trasforma; per lei la nascita e la morte non sono che trasforzioni degli elementi: il calore conduce il vento, il vento porta la pioggia, la pioggia si trasforma in vegetazione, i vegetali servono di cibo, dal cibo si forma il seme, e dal seme nasce l'uomo (397), quell'uomo che il fuoco ed il

(396) *Kat'ha*, I, 6, p. 78; cfr. *Maitrî,* I, 4, p. 9.

(397) Vedi la teoria della generazione in principio ai due importanti capitoli di *Bṛhad*, VI, 2, 8, ss., p. 1041, ss. e *C'hānd,* V, 4, ss. p. 324, ss. Ai quali confronta *Brahmasūtra,* III, 1, 22. — Unisci parimente importante negli stessi capitoli *Bṛhad*, 1060, ss. e *C'hānd*, 342, ss.; cfr. *Yāg'nikî*, LXIII, 16, p. 893; *Muṅḍaka*, II, 1, 5, p. 290; *Sarvasāra* nel *Taitt. ār.*, I, 1, 3, 1, p. 160; *Taittirîya*, II, 1, p. 67-8. Cfr. Bh G., III, 14.

vento riprendono alla sua morte per riportarlo là donde è venuto. Del resto egli è noto che anche in Grecia la metempsicosi era causata da Persefone (398), che era appunto figlia della terra (Δή-μήτηρ) e rappresentava la vegetazione (399). E questa teoria della generazione non era nata da un'osservazione interamente superficiale, ma da importanti dottrine astronomiche; il ritorno della vita fu concepito solo quando si conobbe il ritorno regolare delle stagioni; insomma questo dogma era legato coi più antichi studi sulla misura del tempo. Per convincersene basta vedere l'importanza capitale che aveva per la legge fondamentale di quel dogma il corso degli astri e specialmente la luna; io credo che sarebbe anzi tempo di esser un po' più imparziali e di non occuparci più soltanto dei miti solari, ma anche dei lunari, che sono certamente più antichi; la luna infatti ebbe gran parte nella invenzione del dogma di cui trattiamo, perchè è quasi la più antica misuratrice del tempo; la prima divisione del tempo fu quella che troviamo ancora nell'Epinomide platonico, cioè binaria e che non si stabilì mica tutta ad un tratto; dalla distinzione primordiale fra il giorno e la notte (annunziati dagli Açvin o Dioscuri) non si passò immediatamente alla divisione in sei mesi d'estate e sei mesi d'inverno (regolati dal sole che va verso il sud o verso il nord), ma si passò prima per la distinzione fra la quindicina dei giorni chiari e la quindicina scura (regolate dalla luna che nei primi quindici giorni cresce e negli altri diminuisce); il mese era molto più corto e più facile a misurare che non l'anno; Müller e Weber hanno per esempio già ammesso che anche la distinzione delle quattro età del mondo possa esser un'applicazione più in grande di quella delle quattro fasi della luna. La luna poi influí sul nostro dogma non solo come antichissima misuratrice del tempo, ma ancora perchè regolava direttamente e materialmente la trasformazione

(398) V. per es. Plat. *Menone*, 81, B-C.

(399) Cfr. Menzel : *Vorchristliche Unsterblichkeitslehre*, vol. I, p. 32-4.

degli elementi, alla quale abbiamo accennato; governava le stagioni e produceva la vegetazione; questa seconda qualità le era certamente accordata con ragioni molto meno valide che per l'altra, ma ad ogni modo un perchè lo aveva anch'essa: si era infatti notato che la luna cresceva e poi diminuiva *di volume;* dunque prima guadagnava e poi perdeva qualche cosa; siccome d'altra parte le piogge fecondatrici della terra vengono dal cielo e poi al cielo ritornano, si immaginò facilmente che la luna fosse il serbatoio delle acque (400), e contenesse i semi di tutto ciò che vegeta sulla terra; perciò essa fu identificata col *soma*, re (delle piante, come quello che fornisce il liquore adoperato nelle libazioni) (401); per una analogia facile a comprendere si suppose poi che dalla luna non dipendesse soltanto la vita vegetale, ma anche l'animale, e che quell'astro sempre rinnovantesi *(punarṅava)* producesse, oltre al salire e discendere del cibo, anche l' andare e venire delle anime; perciò la luna fu insieme il cibo degli Dei (che abitavano il cielo) e la porta delle anime (che venivano dalla terra) (402).

---

(400) Per es. Coleb. op. cit. (nell'introd.) p. 25, citando dal quarantesimo capitolo dell'*Ait. Br.: Rain is produced by the moon,* aggiunge la nota: *Here the commentator remarks: Rain enters the lunar orb, which consists of water; and, at a subsequent time, it is reproduced from the moon.* La luna è lo splendore delle acque celesti e notturne? *Taitt.*, S. VI, 4, 2, 4: *yannaktam bhavaty-apo 'hah praviçati, tasmāc'-c'andrā āpo naktam dadṛçre;* cfr. Ṛk., VIII, 82, 8: *Yo 'psu c'andramā iva somāh c'amūshn dadṛçe.*

(401) Sulla luna = soma già nel Ṛgveda, v. Muir, V, p. 270. Sul soma, re delle erbe, v. per es., *oshadhīh somarāg'is* (aventi per re Soma) *Ait. Bṛ.*, VIII, 5 (27).

(402) Sulla luna cibo degli Dei vedi i passi del *Catāp. Brāh.* in Muir, V, p. 270. Aggiungi dall'*Ait. Br.*, VII, 2 (11): *Etad vai devāsomam yat c'andramās.* Vedi *Bṛhad,* VI, 2, 16, p. 1060 col suo parallelo in *C'hānd,* VI, 10, 4, p. 342, cfr. (dal diz. Piet.) TBr. I, 4, 9, I (sottint. *soma*): *māsi pitṛbhyah kriyate.*

Per questa influenza della luna sul tempo, quindi sulla generazione, quindi sul dogma della metempsicosi, ci sia lecito addurre in prova un passo della *Kaushītaki* (403): « Tutti coloro che partono da questo mondo se ne vanno alla luna; nella prima quindicina essa si aumenta dei loro spiriti (404), e nella seconda quindicina li fa rinascere; e li fa rinascere *facendoli piovere sulla terra;* sicchè l'uomo a cui si domanda conto dell' esser suo, deve rispondere: « La luna, dimora dei padri, che sa distinguer le stagioni, prodotta prima in quindici giorni, ha raccolto il seme (e così si è fatta luna piena) (405); voi, o Dei, faceste entrare

(403) I, 2; questo passo non si può qui addurre nel testo per intero, perchè ha l'inconveniente di unir al dogma del terzo periodo quello del quarto, come del resto accade sempre nelle *upanishadas.* Eccellente è la traduzione di Cowell, salvo che, secondo me, l'uomo interrogato chi sia non è quello nato, ma quello morto; e quello che lo interroga e lo manda di là nello *svarga* non è il maestro, ma la luna; che Çañkara e Cowell abbiano torto se ne convincerà chi osserverà bene il principio: *etad vai svargasya lokāsya dvāram yat c'andramās; tam yas pratyāha* (che spiega il seguente *tam pratibrūyāt*), *tam atisṛg'ate.* — Alla *Kaush.* unisci i passi suindicati (n. 397) di *C'hānd.* e *Bṛhad.*, pei quali la generazione è il risultato di una serie di trasformazioni della luna o *somarāg'a.* — Non dobbiamo però dissimulare qualche passo che attribuisce piuttosto la generazione al sole, come *Maitrī*, VI, 37, p. 193, cui rassomiglia anche il cod. di Yāg'. III, 71: *āhntyā-āpyāyate sūryah, sūryād-vṛshṭir-atha-oshadhih* | *tad-annam rasa-rūpena çukratvam-upagacchati.*

(404) Cfr. ibid., II, 8-9, dove alla luna si domandano figli, e che cresca con le anime dei nostri nemici, non con le nostre: cfr. MBh., (dal dizion. di Pietr.), 5, 1760: *apanam girati prāṅah, prāṅam girati c'andramah.*

(405) Invece Cowell, seguendo Çañkara: *the ruler of the bright and dark fortnights, itself produced from the daily oblations;* ma nonostante l'autorità di un valente filologo quale è Cowell, oso proporre un'altra versione di *pañc'adaçat prasūtāt,* poichè, trattandosi della luna che sta per generare piovendo, mi pare che si voglia dire che la luna sta per entrare nella seconda quindicina, e restituire alla terra gli elementi dai quali fu composta nei quindici giorni antecedenti.

questa semenza, me per l'appunto, in un uomo agente, e per mezzo dell' uomo agente mi spruzzaste nella madre; allora io nacqui, con dodici o tredici mesi, e divenni simile ad un padre che ha dodici o tredici mesi (componenti un ciclo pel quale deve passare continuamente), affine di conoscere il bene ed il male; pe' miei meriti (406), per la mia penitenza, toglietemi dalle stagioni (ossia liberatemi dalla metempsicosi), o Dei, affinchè io sia immortale; io sono tempo, io sono soggetto al tempo ».

Da queste prove sembra uscire ancor più giustificata l'opinione di Weber che il dogma della metempsicosi sia indigeno dell' India (407); io non vorrei contraddire nè a queste prove, nè ad una autorità come quella di Weber; ma oltrechè vi sono anche buone autorità in contrario (408), due

---

(406) Cowell, *by my words of truth*, ma, sebbene non possa più a memoria citare il passo, mi pare di aver trovato più volte in *Taitt. S. kasmāt satyāt* nel senso di *per qual merito* e quindi *per qual ragione.*

(407) Loc. cit., p. 207-8: *mit aller Bestimmtheit aber ergiebt sich wenigstens, das dies dogma* (sc. *der Seelenwanderung*) *eben wirklich erst allmälig sich in Indien entfaltet hat, und zwar in ganz naturwüchsiger Weise:* Muir, alludendo a questo passo, consiglia ancora: *See Professor Benfey's remarks on this subject in his Orient and Occident*, vol. III, p. 169, f.

(408) F. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 5ª ediz. Parigi, 1869, v. III, p. 370: *Nous croyons, au contraire, avec M. Roth et M. le baron d'Eckstein, qu'une influence étrangère au pur aryanisme contribua pour une large part à cette transformation religieuse* (degli Indiani). *Nous avons fait voir plus haut comment, dans le premiers temps du sejour des Aryas dans le Sapta-Sindhu, plusieurs familles sacerdotales de la race brune des indigènes, telles que les Kaushikas, les Kapeyas et les Babhravas, étaient parvenus, grâce à la superiorité de leurs connaissances et de leur civilisation, à se faire admettre dans le sacerdoce des tribus aryennes, où elles furent désormais comptées parmi les brahmanes. Mais il serait contraire aux vraisemblances qu'elles eussent abdiqué toutes les croyances....* p. 572: *Un des dogmes fondamentaux des brahmanes est celui de la transmigration, dont on ne trouve*

motivi mi fanno sospettare l'importazione di questo dogma; o piuttosto non diremo l'importazione del dogma, bensì delle ragioni scientifiche di esso: il primo è che la metempsicosi è connessa con le prime divisioni del tempo; ora, sebbene l'astronomia più perfetta conosciuta più tardi dagli Indiani fosse stata importata nell'India dai Greci, dopo che Alessandro ebbe messo l' Europa in comunicazione coll'Asia, l'astronomia più antica fu però insegnata ai Greci stessi e probabilmente agli Indiani da un popolo non ariano, dai Babilonesi, maestri dei maestri di Talete; anzi questa astronomia caldaica aveva con l'astronomia su cui era fondata la metempsicosi indiana, questo punto comune, che accordava una straordinaria importanza alla luna; per cui non è improbabile che l'origine sia del *soma rāg'ā* sia del Μὴν τύραννος (409) debba cercarsi nel *Sin cornuto,* distributore delle corone (410); raccomando di leggere, in quello che il dotto ed instancabile Lenormant chiama il *Veda* caldaico, l'inno al Dio Luno (411), che ritorna periodicamente, che genera tutto, che trae dal cielo *le stagioni e le acque.*

L'altra ragione è che si trovano fuori dell'India teorie affini alla nostra che possono averle dato occasione di prodursi; la recente discussione di Rénan e Derembourg contro Halévy ha messo in dubbio se nell' antico testamento si contenga l' idea dell' immortalità *dell'anima*, nel

---

aucun vestige dans le Vedas, et qui est même formellement contraire aux croyance que les hymnes expriment sur l'autre vie. Ici plus que partout ailleurs on est obligé d' admettre l' introduction d'une idée étrangère dans les brahmanisme: car rien dans les anciennes conceptions aryennes ne conduisait à un pareil dogme (ma su questo punto ha torto), *dont nous avons, au contraire, constaté les premiers germes en Égypte, c' est à dire chez un des principaux peuples de race chamitique.*

(409) Per il quale vedi p. 120 di Foucart, *Des associations religieuses chez les grecs*, Paris, 1873.

(410) Vedi F. Lenormant, *Les premières civilisations*, Paris, 1874, vol. II, p. 160, nota 6.

(411) Op. cit., p. 147.

senso proprio della parola (412); ma ad ogni modo è certo che i Semiti insegnarono al Cristianesimo la *risurrezione della carne* (ἀνάστασις σαρκὸς), che è come la *frashô-kereti* dei Persiani e che rassomiglia alla risurrezione dei corpi aspettata in Egitto per la fine di ciascuno dei grandi periodi mondiali; per questi popoli l'immortalità era propria del corpo e non dell'anima. Ora se un sacerdote portava questa teoria, che il corpo tornasse ad assumer vita (anima), in paesi ove si credeva che l'anima sopravvivesse al corpo, ma il corpo si bruciava, che modificazione doveva subire questa teoria? doveva diventare il suo contrario, cioè la metempsicosi. E diffatti in Grecia, dove la metempsicosi *certamente* non era indigena, e probabilmante era importata dall'Egitto (413), il nome significava appunto il contrario della dottrina; infatti μετεμψύχωσις, il rianimamento, è la traduzione di risurrezione della carne, ma i Greci l' intesero come riincorporamento dell' anima e le diedero il senso di μετενσωμάτωσις (414). Ciò doveva tanto più facilmente accadere nell' India, dove, non solo si credeva che l'anima fosse immortale invece del corpo; ma il corpo, non che esser imbalsamato come in Egitto, non era nemmeno seppellito come in Grecia, lo si inceneriva e quindi

---

(412) La questione era già ampiamente trattata da Henri Martin, *La vie future suivant la foi et suivant la raison*, Paris, 1858, p. 33, ss. e 528, ss.

(413) Dei tanti fonti citiamo per ora soltanto il più autorevole ed antico, Erodoto, di cui devi vedere almeno II, 42, 49, 59, 81 144.

(414) Vedi l' importante nota 57 della dissertaz. di Drosihn, *Narratio eorum, quae Plato de animi humani vita ac statu ante ortum et post mortem corporis in mythis quibusdam docuit*, Coeslin, 1861 — Aggiungi Serv. ad *Aen.*, III, 68: *Pythagoras non* μετεμψύχωσιν *sed* παλιγγενεσίαν *esse dixit, h. e. redire (animam) post tempus*; sulla παλιγγενεσία cfr. Κρόνιος, in Mullach, *Frag. phil. graec.*, II, X, 62; sulla differenza tra la μετεμψύχωσις e la μετενσωμάτωσις, v. il passo di Olimpiodoro (cui allude Drosihn) in Mullach, II, X, 58.

non poteva restar la menoma speranza di rianimarlo; per utilizzare la dottrina forestiera bisognava dunque supporre che l'anima cambiasse di corpo, che i corpi fossero, come insegnano insieme il Fedone e la *Bhagavad-gītā*, vesti logorate successivamente dall' anima. Per tutto questo io sospetto che, sebbene la metempsicosi indiana sia nata nell' India, pure le cognizioni e le opinioni d'altri popoli *possono* aver esercitato qualche influenza sulla sua nascita.

*
* *

Ora passiamo ad un altro cerchio, veniamo a quelli

che la seconda morte ciascun grida.

In un quarto periodo lo scopo dell'uomo *(purushārtha)* non fu più quello di rinascere in buona condizione, ma quello di entrar nel *brahman* per non rinascer più, non la metempsicosi, ma la liberazione dalla metempsicosi *(moksha)*.

Se cerchiamo la genesi di questo nuovo dogma, la troviamo nella già citata osservazione di Weber, che neppure la dottrina della trasmigrazione poteva soddisfare la coscienza più che quella dell'eternità del premio o della pena; infatti colla trasmigrazione non c'era più fine alla prova cui era sottoposta l'anima, e l'uomo non poteva mai diventar padrone del suo avvenire; anche la virtù era condannata a rifar continuamente il medesimo lavoro, al masso di Sisifo, alla tela di Penelope, alla vita di quegli uccelli ingabbiati cui sfugge continuamente la verghetta su cui vogliono riposare; sicchè la parte della fatalità era troppo grande e quella della volontà umana troppo piccola; e il sentimento della giustizia ne veniva ancora offeso.

Aggiungi che il concetto stesso della immortalità rimaneva insoddisfatto, perchè se da una parte si guadagnava di rinascer sempre, dall'altra si era condannati a morir

continuamente (415); l'effetto delle opere essendo fatalmente (416) un continuo ritorno (417) a nuova vita e quindi a nuove opere, costituiva davvero una catena (418), e davvero *la resistenza contro la morte* diventava troppo difficile (419).

Così l' uomo si era messo in un *impasse,* o meglio, per usar l' espressione di Weber, si era chiuso in un dilemma, sì avviluppato in un nodo dal quale non poteva uscire che tagliandolo; ossia si comprese che per evitare la morte e le sue conseguenze non v'è che un modo, quello di liberarsi dalla nascita; e si liberò non solo dalla nascita in questo mondo, ma anche dalla nascita nell' altro, insomma da ogni specie di vita individuale, sciogliendosi in seno a quell'essere infinito dal quale si era separato; domandò per premio e meta quello che al principio gli era parso castigo e danno supremo; si rassegnò a morire per non morir più.

Ma questo non è il solo motivo che abbia dato origine al nuovo dogma; il bisogno di questo dogma fu prodotto anche da altre due ragioni che, sebbene psicologiche anch'esse, non sono propriamente morali; e di queste una è negativa, l'altra è positiva. La prima è da cercare nel pessimismo dei filosofi indiani; in realtà essi non volevano

---

(415) *Kat'ha,* I, 2, 6, p. 96, *punah punar-vaçam-āpadiate me (sc. mṛtyoh);* — si passa da una morte all' altra, *mṛtyoh sa mṛtyum āpnoti o gac'c'hati*, *Kat'ha*, III. 1, 10-11, p. 129-30, e *Bṛad,* IV, 4, 19, p, 889; cfr. *Muṅd.*, I, 2 7, p. 278. — Oltre che nelle *up.*, trovo il desiderio di non rimorire già nell'*Ait. Brāh.*, VIII, 5 (25), *na punar mriyate* (se è giusta l' interpretazione di Hang: *nor will he die again [for he is free from being born again as a mortal]*), sebbene non vi abbia osservato altro presentimento dell'immortalità superiore che stiamo per conoscere.

(416) *Maitrī*, IV, 2, p. 53.

(447) *Maitrī*, I, 4, 4, 12.

(418) *Maitrī*, IV, 2, 4, 54; cfr. specialmente l' immagine del baco che si rinchiude di per sè, ib. III, 2, p. 44; VI, 30 p. 159 (con la nota di Cowell).

(419) *Maitrī*, IV, 2, p. 53-4.

evitare soltanto la morte, ma anche la vita stessa; per loro la morte non era che uno dei tanti mali che funestano la vita. Il bene supremo non può essere nei piaceri di questo nè dell'altro mondo; essi sono illusioni che logorano il vigore dei sensi (420); quelli di questo mondo durano poco, perchè la vita è corta (421) ed il corpo è caduco (422); anzi non possono durare tutta la vita, ma si alternano con mali dolorosi e schifosi tanto fisici che morali (423). Quanto ai piaceri dell'altro mondo, anch'essi durano poco, perchè il paradiso e gli altri luoghi di premio, essendo prodotti dalle opere nostre, (che per quanto meritorie hanno un limite), non sono eterni, almeno per noi che dobbiamo abbandonarli (424); sicchè quelli come questi piaceri sono sempre turbati dalla paura e dal pensiero che dovranno finire (425); in realtà nulla sta fermo, nemmeno la stella polare (426), e nella mutabilità universale vano

---

(420) *Kat'ha*, I, 1, 26, p. 90: *çvo bhāvā* (sc. *kāmās*), *martyasya yad antaka*; *etat sarvendriyāṅām g'arayanti teg'ah*; Röer: *(All these enjoyments) are of yesterday* (Çaṅkara, *çvo bhavhishyanti, na bhavishyanti vā*; non sarebbe meglio tradurre ἐφ-ήμεροι?); *they wear out, o thou end of man, the glory* (meglio il vigore, la forza; sul *teg'as*, vedi nota relativa) *of the senses.*

(421) *Kat'ha*, ibid.

(122) *Maitrī*, I, 2, p. 5.

(423) Vedine la sconsolante e ributtante enumerazione in *Maitrī*, I, 3, II, 4-5, VI, 2; cfr. il passo del cod. di Manu, citato ibid. dal comm. di Rāmatīrtha.

(424) *Muṅḍaka*, I, 2, 12, *na asti akṛtam kṛtena* (Çaṅkara, traduce bene *akṛta* con *nitya*; cfr. *C'hānd.*, VIII, 13, 1, p. 622, *akṛtam... brahmalokam)*; *Kat'ha*, I, 2, 10, p. 99; *C'hand.*, VIII, 1, 6, p. 538-9, *tad-yathā iha karmag'ito lokah kshīyate, evam-eva-amutra puṅyag'ito lokah kshīyate*; *Muṅḍaka*, I, 2, 12, pag. 281, *parīkshya lokān karmac'itān* (cfr. indietro la nota 386); per il *karmag'itas* cfr. *Bṛhad*, III, 1, 8, p. 524), cfr. le due importanti citazioni dalla *Bṛhād*, nella prima pagina della Introduzione di Rāmatīrtha, alla *Maitri*.

(425) *Kat'ha*, I, 1, 27-28.

(426) *Maitrī*, I, 4.

è sperar sicurezza (427). Niuna meraviglia dunque che i filosofi rinunciassero al mondo (428) e domandassero di liberarsi (429) e di liberarsi non solo della morte (430), ma dall' utero in cui si nasce (431), dal cuore in cui si vive (432), e in genere dal corpo in cui si è imprigionati e che è la causa di tutti i dolori (433), insomma non solo dalla morte ma anche dalla vita.

La causa poi di questo pessimismo è degna alla sua volta di esser cercata. In parte esso nacque naturalmente dalla osservazione dei mali che ci travagliano in questa vita; senza aver letto le riflessioni scoraggianti dell'Ecclesiaste, dell' Epinomide e della Imitazione di Cristo, o le dolorose lamentazioni di Byron e di Leopardi, o la disperazione tranquilla di Schopenhauer e di Hartmann, tutti hanno conosciuto lo sconforto che ci assale talvolta quando, in certi momenti di tregua e di solitudine, ci domandiamo seriamente se proprio la nostra vita abbia un perchè, e se meriti il conto di combatter tanto per passar qualche giorno in questa valle di lagrime. Ma i nostri sentimenti dipendono spesso dal nostro temperamento più che dalla ragione, e si cerca soltanto più tardi di legittimare col pensiero ciò che ci fu imposto dalle sensazioni: la ragione è impersonale, ma i sentimenti sono individuali e non si giustificano se non dopo che si sono provati; ciò dev'esser accaduto anche agli Indiani. I primi *ṛshayas* che avevano composto gl'inni vedici avevano amato la vita: pregavano gli Dei che l' allungassero, che ne concedessero almeno

---

(427) *Kat'ha*, II, 1, 2, p. 124.

(428) *Nirveda* nella *Muṅḍ.*, I, 2, 12, p. 282; cfr. *vairāgya*, della *Maitrî*, p. 5 e *nyāsa* della *yāgnikî* e delle posteriori.

(429) *C'hānd.*, VI, 14, 2, p. 459-61.

(430) *Kat'ha*, I, 3, 15, p. 120.

(131) V. capo VIII, nota.

(432) Vedi nota capo IX.

(433) *C'hānd.*, VIII, 13, p. 622; v. pure ibid., 12, 1, p. 597-601. — *Bṛhad.*, IV, 4, 12, p. 882. — *Kat'ha*, II, 2, 4. — Il corpo prigione dell'anima, in *Maitrî*, IV, 2.

cento anni; e della vita godevano i beni, implorando sempre salute e forza, figli e bestiame, gloria e potenza; ma se i primi Indiani avevano tanti desideri, avevano anche molta energia per lavorare e per combattere; ma intanto che la poesia e l'ingenuità cedevano il posto alla filosofia ed alla riflessione, una serie di secoli passati sotto un sole ardente ed in braccio ad una lussuriosa natura ammolliva le fibre di quel popolo disceso dall'altipiano dell'Asia: il clima ne abbronzava il colore della pelle e ne modificava in parte anche l'indole; scemava in lui la perseveranza e l'ardimento, e quindi le speranze e i desideri, per sostituirvi la rassegnazione e l'indifferenza; gli Indiani, dopo un lungo soggiorno nell'India, rinunziarono ai piaceri, non solo perchè non li trovavano buoni, ma anche e specialmente perchè i principali piaceri sono il *riposo* del corpo e la *tranquillità* dell'animo (434); non vogliono la metempsicosi perchè è un andirivieni che li obbliga ad una corsa continua come quella del Gange.

A questo devi aggiungere, come ho detto, una ragione di natura positiva, ed è quella che i filosofi chiamano l'aspirazione all'infinito; presa letteralmente questa aspirazione assurda, poichè sarebbe il desiderio di un inconcepibile; ma è pur vero che al di là di un desiderio soddisfatto sta sempre un desiderio da soddisfare, come al di là di un problema risolto se ne trova sempre un altro da risolvere; della felicità e della scienza non si vedono i limiti, come non si possono vedere i limiti dello spazio e del tempo; lo scopo supremo non può essere una contentezza relativa, ma l'ideale stesso della felicità, ossia la felicità non solo continua, ma perfetta; ora i banchetti colle *Apsarasas* nel cielo di *Indra* non solo hanno il difetto di finire, già notato indietro, ma non bastano a contentare menti come le indiane, ben più elevate e metafisiche delle maomettane, cui può bastare la speranza di abbracciar le

(434) Cfr. che la meta è la *çānti*, *Kat'ha*, II, 2, 13, pag. 41, cfr. la ricerca della *abhayam*, conosciuto il quale, *na tato vig'ugupsate,* nella nota 257.

Uri; e *Yama* li offre inutilmente a *Nac'iketas.* Non so più qual personaggio dei dialoghi platonici voleva essere almeno un Dio; or bene, questo non basta ancora agli autori delle *upanishadas;* ciascuno d'essi vuol essere il Dio supremo; non vogliono un mondo, ma tutti i mondi, l'universo medesimo; vogliono possedere tutti i piaceri in tal guisa da non aver nulla a desiderare (435); il premio ambito non era ancora, come più tardi pel buddismo, puramente negativo, il diventar nulla, ma l'identificarsi colla somma realtà possibile, non di uscire ma di giungere al colmo dell'essere (436).

Ma per la quarta volta diremo che i desideri non possono diventare speranze quando non trovino un perchè sul quale appoggiarsi, una verità od un errore su cui edificare una credenza; il nuovo destino che si prometteva all'anima era infatti basato sopra un nuovo concetto della natura dell'anima, quello precisamente che definiscono le *upanishadas* e che abbiamo cercato di far comprendere al principio di questo capitolo; si affermò cioè che l'anima *non muore mai* e può *abbracciar l'universo*, perchè è identica a Dio, il quale *è eterno* ed è *tutto;* insomma la speranza della *liberazione* è fondata sulla teoria del *panteismo.* Ma intendiamoci bene; una specie di panteismo era presupposta già dalla metempsicosi; se la pioggia si tras-

(435) Di qui, poichè *kāma* significa insieme desiderio e piacere, l'apparente contraddizione tra i due termini *sarvakāma* ed *akāma* che, invece, indicano quello la causa e questo l' effetto.

(436) Ma la felicità dei metafisici non ha che fare con quella che ci insegna l'esperienza; una felicità senza piacere, sia pure preso nel senso più elevato, non è felicità ma indifferenza; ed il piacere non si dà senza soddisfazione di un desiderio; quindi il maggior piacere non può essere nella perfezione, ma nel perfezionamento, e la felicità proviene piuttosto dall'accostarsi sempre più ad una meta voluta; non è l'essere, neppur l'esser Dio, ma il divenire. A tal proposito sono interessanti le opinioni di Leibnitz, ed altri, che puoi veder citate in Bouillièr, *Du plaisir et de la douleur*, Paris, 1877, p. 118-21.

forma in piante, queste in seme e così via, bisogna ammettere una materia sola che assume più forme; ma appunto il panteismo della metempsicosi non è che materiale; le anime vi sono considerate come individue viventi sempre, ed il mondo delle piante (animali con radici, secondo Aristotele), delle bestie (piante vagabonde, secondo Bonnet), degli uomini e degli Dei come vivificato con cerchio fatale da queste anime (437); questo si formulerebbe colle due espressioni della scuola ionica, che il mondo è uno e che è pieno di spiriti (δαίμονες). Ma il panteismo delle *upanishadas* non solo è spirituale come quello di Platone, (ψυχή μετέχει τοῦ θείου), ed afferma l'unità di tutte le anime in Dio, ma è assoluto, cioè ammette un primo semplice da cui tutto emana, tanto il mondo materiale come lo spirituale; questo panteismo assoluto è poi spirituale in quanto il principio da cui tutto esce, spiriti e corpi, è l'anima; egli è perciò che l'anima liberata può dire non soltanto *io son Dio* ma ancora *io son tutto*.

Mutato il fine dell'uomo, deve dunque esser mutato anche il mezzo con cui raggiungerlo; desiderandosi un altro effetto, si deve cercare un'altra causa; la ricerca di questa nuova causa, del mezzo di liberarsi, è anzi il tema favorito delle *upanishadas*. Ma si badi: questo mutamento non consiste nel cancellare le leggi della metempsicosi, bensì nell'aggiunta di una nuova legge seguìta da una nuova sanzione; sicchè le *upanishadas* forniscono quasi un codice, in cui sono segnati come sopra una scala i diversi modi di vivere che si possono adottare, e sopra una scala parallela sono graduate le sensazioni della vita futura, dal peggiore castigo al miglior premio; i gradi più alti sono quelli introdotti dalla teoria più recente. Per conoscere il mezzo di liberarsi facciamoci dunque a studiar questo codice; inutile avvertire che, le *upanishadas* non essendo l'opera di una mente sola ma piuttosto di scuole affini, vi sono molte varianti e contraddizioni, le quali non

---

(437) Nel codice di *Manu*, I, 49, anche le piante sono *antāhsaṅg'nās*.

si possono metter da parte come puramente verbali, secondo fa il Brahmasūtra, e pel quale tutta la rivelazione delle *upanishadas* dev'esser vera.

I. Quelli che non conoscono e non seguono alcuna delle due vie (che conducono all' ímmortalità), rinascono subito dopo morte in condizioni di vermi, locuste, zanzare, insomma di piccole creature che nascono e muoiono continuamente (438).

II. La seconda condizione è di quelli che si preparano la vita futura colle cerimonie religiose, colla carità, colla penitenza, insomma colle *opere buone;* non si esige in essi alcuna scienza, e siccome quelli che si ritirano nelle selve si suppone che vi vadano per studiar la dottrina teologica degli *āraṅyaka* (libri dei romiti), così in questa classe dei non scienziati si comprendono soltanto persone che abitano nel villaggio (439). Il loro destino è questo:

A. — Dopo morti essi entrano nel fumo, dal fumo passano nella notte, dalla notte nella quindicina di luna calante, dalla quindicina di luna calante al semestre in cui il sole va al sud, quindi, traversando il mondo dei padri (e per la *C'hāndogya* anche l' etere) finiscono nella luna. Tuttavia la luna deve considerarsi piuttosto come la porta delle anime destinate alla metempsicosi che come la loro

---

(438) La legge pei primi tre stati è nella continuazione della *paṅc'āgnividya*, in *C'hānd.*, V, 10 (cui cfr. la *Upakoçalavidyā* di IV, 16, pag. 280-2, spiegante la *gati*, di p. 275, ed indicata dal *Brahmas*, III, 3, 31), e *Bṛhad*, VI, 2, 15-6; su questa legge vedi *Brahmas*, III, 1. — Di questa specie di νεκυία si trova nella *Kaushitaki* una redazione, la quale ne differisce non solo nel linguaggio più antico, ma anche negli interlocutori, e perfino nella dottrina; per esempio, essa non conosce questa classe degli insetti, bensì solo quelli che vanno per le due vie: essa non ha la domanda: perchè l' altro mondo dove vanno quelli che muoiono, non si riempie? nè la risposta che non si riempie perchè non tutti vanno per le due vie dell'altro mondo, bensì molti sono soggetti ad una terza condizione *(tṛtīyam sthānam)* quella di rinascere subito.

(439) Vedi specialmente *C'hānd.: ya ime grame*, pag. 341.

dimora unica e fissa nell' altro mondo, perchè una sentenza frequente nelle *upanishadas* è che secondo le diverse opere fatte si ottengono nell'altra vita diversi mondi (440).

B. — Colà essi restano finchè sono consumati i frutti delle loro opere (441), e quindi ritornano sulla terra. Di qui, come dicemmo, il guaio della metempsicosi: che i mondi guadagnati colle opere si consumano (442); con mezzi mortali non si guadagna l'immortalità (443). Di qui poi anche una questione, che le *upanishadas* non conoscono ancora, ma che inquietò i maestri posteriori: se nell'altro mondo si consuma tutta la provvigione, i traduttori inglesi direbbero lo *stock* di opere pie che vi si porta, qual causa potrà determinare il ritorno in questo mondo ed il grado che si occuperà poi nella scala degli esseri? Bisognò ad ogni modo spiegare che le opere lasciavano un resto di qualche specie (444); ma questo è in contraddizione colle *upanishadas*, e d'altronde non era necessario; si poteva, come fa Platone, determinare il resto della vita futura colle abitudini e le inclinazioni contratte in questa vita; consumato l'effetto delle opere, poteva durare quello dei desideri e delle opinioni (445).

C. — Questo ritorno poi è tutt'altro che repentino, perchè deve seguire la legge della trasformazione degli

---

(440) Vedi, per esempio, *Bṛhad.*, p. 855.

(441) Qui a *C'hānd*, 344, e *Bṛhad.*, 106-1 (ambedue da confrontare col commento di Çaṅk., e la traduz. di Röer e Rāg'endralāla); aggiungi *Bṛhad.*, IV, 4, 6, pag. 855-56. — Discorda in *Kaush.*, pag. 7-8 succitata.

(442) Vedi la nota 424.

(443) *martyena amṛtam īpsati* è l'espressione tradotta già da Sarvasāra in *Ait. ār.*, II, 3, 2, 4.

(444) *Brahmas,* III, 1, 8-11.

(445) Dopo *yathācarma* resta *yathāçrutam* e *yathāvidyam* (vedi la nota 392), anzi *yathākratus* e *yathākāmam;* cfr. *Çat. Br.*, X, 6, 3, 1: *Atha khalu kratumayo 'yam purushah; sa yāvatkraturayam-asmāt-lokāt-praity-evamkratur-ha-amum lokam pretya abhisambhavati.*

elementi; vale a dire che questi defunti ritornano dalla luna nell'etere, dall'etere nel vento, poi diventano fumo, si condensano in vapori acquei, si trasformano in nubi, e finalmente piovono sulla terra per diventar riso od orzo, erbe e piante, sesamo e fave, ecc.; qui subiscono un lungo ritardo (446), perchè, per diventar creature, bisogna che le erbe e le fave siano mangiate, poi trasformate in seme e poi fecondate.

D. — Finalmente essi rinascono sulla terra in quella forma buona o cattiva che corrisponde alla condotta tenuta da loro nella vita antecedente, da quella di un bramino a quella di un cane o d'una pianta (447).

E. — Siccome rinascendo sono destinati a rimorire, e siccome nell' intervallo faranno nuove opere che dovranno aver effetti nell'altra vita, così essi non percorrono una volta sola il cerchio che abbiamo descritto, ma rifanno continuamente la medesima via (448).

III. La terza condizione è di quelli che conoscono l'origine dell'uomo e di quelli che si ritirano nella foresta a meditare con devozione (449). Questi si distinguono da quelli della classe antecedente per ciò che non si domandano loro soltanto delle opere, fossero pur buonissime, bensì anche una qualche scienza. Qual'è questa scienza? essa è appunto la scienza che accompagna le opere più meritorie, cioè la scienza delle cerimonie religiose, ma intesa nel suo senso più elevato; non è soltanto la cognizione dei vari sacrifizî e del *modo* di farli, bensì ancora dei loro *perchè*, e dei Vedi nei quali questi *perchè* si sup-

---

(446) Mi pare sia questo il senso di *C'hānd.*, 350, che Rāg'endralāla, seguendo Çañkara, traduce: *Now verily it is difficult to descend therefrom*, ed osserva: *It is not distinct whether the descent is to be from the cloud or from the rise*, ecc. È l' uscir dal riso che è difficile.

(447) Anche qui rivedi la nota 392.

(448) *Bṛhad.*, pag. 1062.

(449) *C'hānd.*, 333-40, e *Bṛhad.*, 1052-5, quest'ultimo con una importante nota di Röer: cfr. *Muṅḍ.*, I, 2, 11, p. 280.

pongono rivelati. Ma definiremo poi più chiaramente questa scienza distinguendola da quella della quarta classe dei defunti. Intanto osserviamo che il destino di quelli della terza differisce da quello della seconda nei punti seguenti:

A. — Il loro viaggio è differente; essi vanno alla luce, dalla luce al giorno, dal giorno alla quindicina di luna crescente, dalla quindicina di luna crescente, ai sei mesi in cui il sole gira al nord; quindi traversano alcuni mondi sui quali la *C'hāndogya* e la *Bṛhad-āraṅyaka* non sono bene d'accordo, e dei quali uno solo è ben certo: questo è il sole, che serve di porta ai morti di questa classe come la luna a quelli della terra (450); per questa porta giungono (451) nel mondo di *brahma*, da non confondere punto collo *svarga*, o mondo di Indra, che è il paradiso ottenuto colle opere senza alcuna scienza;

B. — La differenza fra questi due mondi sta appunto in ciò che *dal mondo di brahma non si torna* (452); quelli che vi giungono sono dunque liberati dalla metempsicosi.

IV. Fin qui abbiamo imparato la teoria della immortalità insegnata al figlio di Aruni nella *C'hāndogya* e nella *Bṛhad-āraṅyaka*, — ossia i tre destini di quelli che rinascono subito, di quelli che per la luna vanno al mondo da cui si torna, e di quelli che pel sole vanno al mondo

---

(450) Sul sole come porta di questi, vedi ancora *Praçna*, I, 9-10 (secondo Çaṅkara, anche I, 15-16) e *Muṅḍ.*, I, 2, 11, p. 280: import. *C'hānd.*, VIII, 6, 5, p. 568-9; *Maitrî*, VI, 30, p. 162. — Passi dal *Çat. Brāh.*, e dal *Mahābh.*, in Muir, op. cit., V, p. 161 e 322. — Cfr. la dottrina neoplatonica, Porphyrius: *De antro*, 29: καὶ τῶν θεολόγων πύλας ψυχῶν ἥλιον τιθέντων καὶ σελήνην καὶ διὰ μὲν ἥλιον ἀνιέναι, διὰ δὲ σελήνην κατιὲναι.

(451) Veramente sarebbero introdotti da un essere *mānava*, secondo la *C'hānd.* (cui cfr. ib., p. 282, e *Brahmas*, p. 1119-1134), *mānasa*, secondo la *Bṛhad.* (cui cfr. ibid., III, 1, 6, p. 520-1) ed i passi analoghi di *Yāska*, XII, 9, e cod. *Yāg.*, III, 194.

(452) *Bṛhad.*, p. 1058; *C'hānd.*, p. 282; cfr. ib., p. 627-8; sui quali vedi *Brahmas.*, IV, 4, 22.

da cui non si torna (453); il primo è il destino degli insetti; le altre due son quelle che chiamano via dei padri e via degli Dei (454). Parrebbe dunque che la teoria fosse completa, poichè non si può fare un' ipotesi oltre queste tre, nè andare al di là del mondo dal quale non si torna.

---

(453) Si osservi che per nessuna di queste vie si va ad un mondo di punizione all' inferno; vi sono diverse gradazioni di premio, ma la sola punizione è per quelli della prima classe che rinascono subito nelle più vili condizioni; il pensiero dell'inferno non mi ricordo di averlo trovato nelle *upanishadas*, ed è soltanto sotto l'influenza di idee posteriori, che il *Brahmas*, III, 1, 12-21, cerca nella lezione data dal re a Çvetaketu, delle allusioni al mondo di Yama.

(454) Anche qui le *upanishadas* credono di interpretare il *Veda*, ed infatti le due vie dei padri e degli dei che il figlio di Aruñi conosceva già dalla tradizione, si trovano menzionate nel *Rk.*, X, 88, 15, e poi negli altri vedi; ma sebbene anche là possano essere applicate alle vie della luna e del sole, non vi hanno certamente il significato escatologico attribuito loro dalle *upanishadas*. Sulle due vie, cfr. già a destra il mondo dei padri, ed al nord quello degli dei, secondo *Çat. Br.*, VI, 6, 24; XII, 7, 37; II, 3, 3, 16. — Vedi *Brahmas.*, IV, 2, 20-21; IV, 3, 1-6. — Per la Grecia, rubo a man salva da Menzel, *Vorchrist. Unsterbl.*, Leipzig, 1870, I, 143-4: *In den sehr alten orphischen, pythagoräischen und neu-platonischen Mysterien der Griechen galten zunächst die beiden Sonnenwenden als die Pforten aus der Zeit in die Ewigkeit. Man glaubte, die Menschenseelen, wie überhaupt alle Keim des Lebendingen, der ganzen organischen Natur kämen aus dem höchsten Himmel oder Aether durch die Milchstrasse herab bis zum Planeten Saturn und von hier stiegen sie die Planetenleiter hinunter bis zur Erde und zwar in der Sommersonnenwende, um in irdische Leiber einzugehen. Nach dem Tode des irdischen Leibes aber kehrten die Seelen in den Wintersonnenwende auf demselben Wege wieder zum Himmel zurück.* Porphyrius, *Grotte der Nymphen*, 16, f.; Macrobius, *Traum des Scipio*, I, 12. — I fonti che il Menzel cita sono recenti; ma già l'*Epinomide* platonico (se è autentico) descrive prima la divisione del tempo in giorno e notte custoditi dalla terra (questo anche nel *Timeo*), quindicine chiara e scura, (custodite dalla luna), semestri di estate e d' inverno (custoditi

Pure non solo la *Kat'ha* e la *Muṅḋaka,* ma ancora la *Bṛhad* e la *C'hāndogya* parlano spesso di una specie d'immortalità alla quale non si applicano le condizioni da noi studiate finora; di qui non poca confusione per chi studia le *upanishadas* prima dei trattati e dei commenti vedantici, nei quali il materiale delle *upanishadas* è svolto, se non sempre con buona critica, almeno con chiarezza sufficiente. Se non erro, questo quarto grado d'immortalità deve spiegarsi come segue:

Nella terza classe di morti si richiedeva già una scienza; ma la scienza è di due specie (455): « Due scienze bisogna imparare, dicono i teologi, la superiore e l'inferiore; l'inferiore comprende il *Ṛk—,* lo *Yag'us—*, il *Sāman—*, e l'*Atharva—veda*, l'accentuazione, il rituale, la grammatica, il dizionario, la prosodia e l'astronomia; la superiore è quella con cui si giunge a comprendere l' indistruttibile *(brahman)* ». Così pure nella *C'hāndogya* (456) ricorre la distinzione fra quegli che conosce i versetti del *Veda (mantravid)* e quegli che conosce l'anima *(ātmavid);* d'altronde essa è presupposta da tutte le *upanishadas* (457), poichè esse vogliono distinguersi dal resto della letteratura vedica pel loro argomento, che è il *brahman*, mentre il resto tratta del sacrificio, e studia i versetti dei *Vedi* solo per cercare l'applicazione alle diverse cerimonie; esse costituiscono la

---

dal sole), e poi racconta il mito delle due vie per le quali vanno e vengono le anime; può darsi che queste sieno descritte per dare un ornamento mitologico e tradizionale alla spiegazione scientifica di quelle.

(455) *Muṅḋaka*, I, 1, 4, 11, p. 265, ss.

(256) VII, spec. 2, 3, p. 475.

(457) E si trova già nei *brahmaṅa*, per es., nel *Çat. Br.*, XI, 2, 6, 13, dove l'*ātmayāg'in* è superiore al *devayāg'in;* Muir, op. cit., vol. V, nota 483, si oppone alla interpretazione vedantica data da Anfrecht a questo passo; ma la sua obbiezione non mi pare affatto sicura, poichè ancora nelle *upanishadas* il nome dello *svargaloka* prende qualche volta quello di *brahmaloka;* vedi più sotto la nota.

sezione teologica *(brahmakāṅ'da)* mentre il resto costituisce il *karmakāṅ'da* e tratta del rituale (458).

Ma la stessa scienza del *brahman* è poi di due specie, perchè il *brahman* è doppio; l'una ha per oggetto il *brahman* inferiore, quello che è dotato di tutte le qualità e di tutte le forze, che è causa materiale ed efficiente, che è creatore ed insieme anima del mondo; questa è la scienza di Prag'āpati. L'altra ha per oggetto il *brahman* superiore, senza attributi nè effetti, inconcepibile od inesprimibile, che sta fuori dell'uomo e della natura; questa è la scienza del puro ente. Di questa distinzione abbiamo già dato più indietro la spiegazione e i documenti.

Ora è evidente che queste tre specie di scienza devono esercitare un' influenza diversa sulle opere dell' individuo che le possiede, e quindi sul suo destino futuro. Quella che la *Muṅ'daka* chiama la scienza inferiore aiuterà soltanto ad eseguir regolarmente le cerimonie religiose, e quindi ad ottenere il premio delle opere, cioè l'andata ad un mondo felice per la via dei padri e la porta della luna, poi il ritorno in un corpo dei più nobili nella scala degli esseri. Invece la cognizione del *brahman* ci toglierà il gusto dell'ambrosia che si beve coi padri nel cielo di *Indra*, ci devierà dai mondi inferiori per darci il desiderio di acquistare il *brahman*. Ma questa cognizione, dicemmo, è doppia; quindi:

1° Ci avvierà ad un *brahman* diverso; la cognizione del *brahman* inferiore non potrà suggerirci che il desiderio di entrare nel *brahman* inferiore, che è dotato di tutte le forze e qualità, mentre quella del superiore ci permetterà di aspirare al puro ente; quindi credo che Bādari abbia ragione contro G'aimini, ed il Vedānta contro la Mīmānsā, e che essi interpretino rettamente le *upanishadas* allorchè sentenziano (459) che per la via chiara si giunge soltanto al *brahman* inferiore e qualitativo.

---

(458) Vedi nota al capitolo X.
(459) *Brahmasūtra*, IV, 3, 7, ss.

Ora questa differenza è essenziale e spiega perfettamente perchè la dottrina dell'immortalità insegnata a Çvetaketu sia imperfetta; il *brahman* inferiore è creatore (Prag'āpati) corpo (che i comentatori chiamavano *Virāt)* ed anima *(Hirañ'yagarbha)* del mondo; quindi chi entra in lui non esce propriamente ancora dal mondo, dalla natura, dalle mutazioni della vita. Del resto, quando le *upanishadas* ci dicono che chi va al mondo del *brahman* per la via degli Dei *non ritorna più*, non vogliono dire che resti sempre nel *brahman* inferiore: infatti il mondo non è eterno, ed anzi secondo idee posteriori viene distrutto e rifatto entro certi lunghi periodi cronologici che si ritrovano anche nella filosofia greca, e dei quali qui non importa nè la misura nè l'origine astronomica; questo basti, che il mondo non essendo eterno, non può esserlo nemmeno l'anima del mondo, la quale in certo modo deve morire per rinascere e riincorporarsi in un altro mondo; dunque, se le anime che sono entrate in lei non tornano più, bisogna supporre, e qualche passo delle *upanishadas* ci permette di supporlo, che dall'anima del mondo esse passino all'ente puro ed eterno e vi si dissolvano per sempre. Ad ogni modo queste anime non entrano subito dopo morte nel *brahman* superiore; perciò sulla via chiara o degli Dei non si ottiene subito il grado supremo della immortalità; questa non è liberazione assoluta, ma relativa, o piuttosto, come la chiamano bene i commentatori, *progressiva* (460). All'incontro la cognizione del *brahman* su-

---

(460) *Kramamukti*, per distinguerla dall' *atyantikamukti*. — Su questa immortalità progressiva, che per la porta del sole si mette al *brahma* inferiore, e più tardi da questo al superiore, vedi *Praçna*, V, 5, p. 226 (cui cfr. *Muñd.*, III, 2, 8, p. 323-3) col commento di Çañkara; *Maitrī*, IV, 6, p. 67-8, col commento di Prāmatīrtha; *Brahmasūtra*, IV, 3, 10; cfr. *Nārāyaña* alla *amṛtav.* 26, p. 97, ediz. Calc., *brahmalokasya kramamokshasthānatvāt*. — Anche per Gough (*Phil. up.* I, 23) l'*amṛtatvam* è *relative immortality, āpekshikam nityatvam;* cioè fino alla prima distruzione del mondo.

periore ci farà desiderare di entrar in lui subito dopo morte, anzi appena acquistata questa scienza.

2° Queste due scienze, che si prefiggono due scopi diversi, ci suggeriscono quindi mezzi diversi. L'oggetto della prima, essendo causa del mondo, non è punto in contraddizione colle cause di cui dispongono gli uomini per *produrre* o *vincere i mondi*, cioè le opere pie; tuttavia per quelli che possiedono questa scienza, o, se vogliamo usare il linguaggio delle *upanishadas*, per quelli che *sanno così*, l'opera non è già più la causa più forte, di cui la scienza non sia che un mezzo (461); la devozione è più efficace dell'opera che fa fare, e diffatti vedemmo che anche secondo la dottrina imparata da Çvetaketu il mondo del *brahman* è accordato specialmente a quelli che rinunciano alle cerimonie per ritirarsi a meditare nelle foreste. Ma la cognizione del *brahman* superiore è, per definizione, contraria alle pratiche sia della virtù, sia della religione stessa; infatti il *brahman* superiore essendo puro ente senza azione o passione, è immutabile, e quindi non si può ottenere colle opere, le quali sono cause, e ci sottomettono alla successione mutabile dei buoni e dei cattivi effetti. Ma allora come ottenerlo? appunto colla sola scienza; il *brahman* superiore, il puro ente, è l'anima stessa, non in quanto opera, ma in quanto conosce; dunque soltanto la cognizione può avvicinarci a lui; anzi egli non è il conoscente in ogni senso della parola, bensì il conoscente che non ha nulla fuori di lui, il pensiero senza oggetto, l'anima immersa nel sonno profondo, e quindi la cognizione che più si può avvicinare a lui è quella contemplazione in cui *la mente non si muove,* quella meditazione in cui si dimentica l'esistenza del mondo esterno e corporeo. Di qui tutti i passi delle *upanishadas* sulla necessità della scienza e sulla inutilità delle opere per ottenere il *brahman;* citiamone almeno uno (462): « Questi due (Ç. vizio e virtù) non traversano

(461) Sulla relazione fra le opere o la scienza e loro differente efficacia per la liberazione cfr. *Brahmasūtra,* III, 4, 1-17.

(462) *Bṛhad*, IV, 4, 22-3, p. 910 ss.

l'anima (che non è così nè così); perciò essa non dice: Ho fatto male, ho fatto bene. Essa li traversa ambedue (sc. il bene ed il male), non si tormenta di ciò che ha fatto o non ha fatto (463). Ciò è detto anche da un versetto del *Veda:* Questa eterna grandezza del *brahmaṅa* non è aumentata nè diminuita dall'opera (464). E' questo, e non altro, che bisogna rintracciare; chi lo trova, non è macchiato dall' opera cattiva. Perciò chi sa così,.... vede l'anima nell' anima stessa, vede tutto nell' anima (465); il peccato non lo traversa, egli traversa il peccato: il peccato non lo cuoce (col pentimento), egli brucia il peccato (colla scienza): senza peccato, senza macchia, senza dubbio, *egli diventa brahmaṅa* (466); questo è il (vero) mondo di *Brahma* » (467). Dunque per la liberazione le opere sono inutili; invece la scienza del sommo *brahman* è necessaria (468)

---

(463) Lo stesso in *Taitt.*, II, 9, p. 119.

(464) Vedi la stessa cosa a p. 895; cfr. 795-6, *ananvāgatam puṅyena anvanvāgatam pāpena.*

(465) O l'anima in tutto, tale dovrebbe essere il senso di *sarvam-ātmānam-paçyati;* Röer *he beholds the whole soul.*

(466) Qui per il *brahman*, come nell'Av.

(467) La parola *vero* non l'aggiungo a capriccio; è data dal senso e dal trad. inglese.

(468) La differenza fra la scienza e le opere (su cui già nota 459) è l'argomento preferito della *Bhagavad-gītā*, prima che alle *upanishadas* era già nota alle parti più recenti dei *brāhmaṅa* (importante la citazione del *Çat. Br.*, in Muir, V, 318). — La *Maitrī*, IV, 3, sembra vietare la scienza senza opere. E tutte le *upanishadas*, perfino la *Muṅḋaka*, incominciano con apparente contraddizione osservata da Röer nella sua pref. a quest'*upan.*, col raccomandare le opere; in parte ciò proviene realmente da incoerenza fra le *upanishadas*, in parte dal fatto che la teologia è nata dalla spiegazione del rituale (sicchè non sempre si vedono bene i loro confini), ed in parte si giustifica dai comentatori dicendo che: 1° per giungere alla vera scienza bisogna passare per differenti gradi, ed i voti sacerdotali e la lettura del Veda preparano la mente a ricever poi la verità suprema sul *brahman* a cui le opere sono indifferenti (per es. introd. di Sāyaṅa alla

e l' ignorarlo è la più gran rovina (469). — 3° Essendo mutato il fine, che è quello di *diventare il brahman*, e mutato il mezzo, che è quello di *conoscere il brahman* deve mutare, per le anime che ottengono questa specie di immortalità, anche il modo, l'ora e la via della partenza, insomma i singoli articoli della nuova legge; infatti:

A. — Chi sa così non va dopo morte in alcun mondo (470); poichè egli vede l'universo in Dio, e Dio in sè, un singolo mondo, una sola parte di questo universo, non gli basterebbe: « egli è per questo, dice la *Bṛhad* (471), che gli antichi saggi non desiderarono figliuolanza (colla quale si ottiene questo mondo terrestre) (472), pensando: Cosa ce ne faremo della figliuolanza, *noi, il cui mondo è quest' anima?* » Chi credeva che l' anima fosse tutto, evidentemente poteva contentarsi dell' anima (473). Perciò, invece di andare nel mondo del *brahman*, che è il *brahman* inferiore od anima del mondo, chi era riuscito col pensiero a separare il *brahman* dal corpo grosso e dal sottile, restava coll'anima pura e sola, *ossia diventava il brahman medesimo*, non si distingueva più dal *brahman* (474); di-

---

Sarvasāra, p. 139-40; introd. di Rāmatīrtha alla *Maitrī*, p. 2; cfr. *Brahmas*, IV, 1, 16-18); — 2° le opere si insegnano a tutti, perchè giungano a rinascere nella miglior condizione possibile, mentre la verità suprema è un segreto da insegnarsi soltanto a pochi eletti. Fu Buddha, che pel primo volle liberare tutta l'umanità dai tre malanni che trae seco la vita.

(469) *Kena*, 13, p. 57-8, cui è simile *Bṛhad*, IV, 4, 14, p. 884-5; il perchè di questi in *Kat'ha*, II, 3, 4, p. 147.

(470) Questo mi sembra il senso di *C'hānd*, II, 22, 2, p. 136-7.

(471) IV, 4, 22, p. 903, ss., aggiungi III, 5, 1, p. 590-2; cfr. pp. 249 ed 884, che credo significhi: il suo mondo è lui stesso; non capisco la trad. di Röer, p. 237.

(472) Vedi *Bṛhad*. I, 5, 16, p. 301-2; cfr. *Aitar*, II, 4, 3, p. 226 (cui cfr. indietro la nota 364); il perchè nel cap. I, note 3-9.

(473) *C'hānd*., VII, 25, 2, p. 523; cfr. *Muṅd*., III, 1, 4, p. 310-11.

(474) *brahma eva san, brahma apyeti*, *Bṛhad*, IV, 4, 6, p. 857; cfr. *Muṅd*., III, 2, 8, p. 323; cfr. *Brahmas*, III, 2, 26, IV, 4, 4.

ventando il *brahman* diventava onnipresente; dunque dove sarebbe andato? diventava tutto, entrava in tutto (475).

B. — L' anima che non va a nessun mondo, naturalmente non ha più bisogno di far la strada dei padri e degli Dei, passando per la porta della luna o del sole (476). Oltre poi alla strada che va dal corpo ad uno dei mondi, evita anche quella dal centro alla porta del corpo. Abbiamo detto già che al momento di partire l'anima si ritira nel cuore con tutte le facoltà; di lì poi le anime che hanno fatto soltanto delle opere se ne vanno ai mondi corrispondenti alle loro opere, passando dagli organi corrispondenti a questi mondi; cioè dalla bocca pel mondo del fuoco, dall'occhio per il sole, e così via; — all'incontro quelli che hanno accompagnato le opere colla scienza (del *brahman* inferiore), infilano l'aorta e per la carotide interna escono dalla nuca (477). Per l' anima invece che si è data soltanto alla scienza del *brahman* superiore non si parla mai di via della partenza (478); come la *Bṛhad*

---

(475) *Praçna*, IV, 10-11, p. 216-7, *Muṅḍ.*, III, 2, 5, p. 320.

(476) Dunque anche qui approviamo la tesi di Bādari e non quella di G'aimini, in *Brahmas*, IV, 3, 7-14.

(477) Vedi indietro le note 358, ss.

(478) Quindi i due passi della *C'hānd.* e della *Kat'ha* secondo i quali per una delle arterie *amṛtatvam ati* deve intendersi così che per la *sushumnā*, se non si va ai mondi inferiori del premio, non si va neppure al *brahman* superiore, ma soltanto al *brahmaloka*; di questa opinione sarebbe certamente Bādari, e sarebbe contrario G'aimini, che in generale non ammette la quarta condizione di cui stiamo trattando; diffatti nelle *upanishadas* non è espressamente distinta dalla terra, e le *upanishadas* posteriori come l' *amṛtavindu* ecc., non la conoscono. A noi contraddice pure la *Maitrī*, VI, 30, p. 163-4 (e la *Maitrī* nella sua parte più recente conosce appunto la *brahmāvindu* ed è piena della teoria *yoga*) dove chi esce dall'arteria testale passa al di là del *brahmaloka*: ciò ammetterebbe un mondo superiore al *brahmaloka*, ma anche una via per andarci. Sembra discordare anche il testo confuso della *Bṛhad.*, IV, 4, 8-9, p. 875-9, dove si parla di vie della partenza anche a proposito di anime che vanno alla liberazione

ci ha detto che diventa il *brahman* medesimo, così la *Muṅ'ḍaka* (479) ci dice che diventa una sola coll' anima suprema.

C. — Quindi non ha bisogno nemmeno di veicolo. L'anima che va in uno dei mondi di là, si distacca bensì dal corpo materiale di cui non ha più bisogno, ma porta seco il sottile; quando essa parte, lo spirito (od anima inferiore) colle facoltà le tien dietro; con questi sensi che porta seco, e, secondo il sistema vedanta, cogli elementi sottili dei quali furono formati questi sensi, essa si plasma nell'altro mondo un altro corpo sottile, conforme alla vita che vi deve condurre (489). Questo corpo sottile è il segno della sua individualità e la rende una *persona* anche senza il corpo materiale; inoltre le è necessario come veicolo per condurla all'altro mondo e ricondurla poi in un altro corpo, cosa che non può accadere senza la *mente* (481); d'altronde le è necessario anche mentre dimora nell'altro mondo, in cui, senza i sensi in qualunque modo trasformati, non potrebbe godere di cosa alcuna. Invece accade il contrario per chi conosce il *brahman* superiore; cessando di esser individuo, di aver desideri e sensazioni, di andare e venire,

---

assoluta; qui la contraddizione è soltanto apparente e proviene da ciò che si vuol dare un nuovo senso a sentenze che si riferivano all'immortalità relativa, bisogna dunque cercar di dargli questo secondo senso, come fa Çañkara citato da Röer nella prima nota di pag. 237.

(479) *Muṅḍaka*, III, 2, 71, p. 321-2.

(480) Per le *upan.*, v. *Bṛhad.*, IV, 3, 38, p. 834, *sarve prāṅā abhisamāyanti*, non *vanno incontro*, ma *accompagnano; zu Jemanden vereinigt hinkommen*, ma per partir con lui, non per fargli accoglienza; del resto ciò è chiaro in IV, 4, 3, p. 841-2. *Praçna*, III, 10. p. 193-4; sul concentrarsi delle facoltà in punto di morte e sul corpo che l'anima si forma con essi, vedi indietro le note 250-53. *Brahmasūtra* IV, 2, 1-11; al § 7, p. 1095, cfr. III, 1, 1-7, ove vuol che l'anima partente non sia accompagnata soltanto dai sensi, ma anche dei *bhūtasūkshma* di cui sarà costituito il *bhāviçarīra* (corpo futuro).

(481) Vedi capitolo IX, note.

il corpo sottile gli è inutile, e *gli organi non partono con lui* ma si confondono e disperdono in lui (482). L' anima rende immortali le funzioni portandole fuori dal corpo che si dissolve; le funzioni rendono mortale l'anima portandola in un nuovo corpo che si dissolverà, la liberazione non si può dunque ottenere che sbarazzandosi di loro (483).

D. — Quindi un'altra differenza. L'anima che non ha la scienza superiore ha, come dicemmo, un avvenire buono o cattivo secondo le opere che ha fatto (484); a quella invece che è dotata di tal scienza, l'opera non fa, come si è pur detto, nè bene, nè male; le buone le sono inutili, ed anzi le cattive le sono innocue (485). La conseguenza è che l'anima agente porta con sè la memoria

---

(482) *Bṛhad*, IV, 4, 6, p. 857: *na tasya prāṅā utkrāmanti;* cfr. V, 5, 2, pag. 978: *na enam ete raçmahyah pratyāyanti.* — Che si confondono in lui, v. *Bṛhad.* III, 2, ss. p. 539-40; cfr. *Praçna*, VI, 5, p. 253-4. Su questi vedi *Brahmas*, IV, 2, 12-16; cfr. IV, 4, 10, ss. - seguendo poi la tradizione vedica secondo la quale ogni senso torna nel suo elemento (v. indietro la nota 366), qualche passo delle *upan.*, fa che le funzioni invece di accompagnar l'anima nel mondo del premio o dissolversi in lei quando si libera, ritornino alla morte dell'uomo nei loro rispettivi elementi, come *Bṛhad*, III, 2, 13, p. 542-3 e *Muṅd.*, III, 2, 7, p. 321). Questo differente destino delle funzioni non si può combinare nè colla metempsicosi nè colla liberazione, ed ha messo nell'imbroglio anche il *Brahmas*, III, 1, 4 (cui cfr. IV, 2, 15), il quale però se ne cava con facilità dicendo che il senso di questi passi è figurāto e significano soltanto che il sole ecc., cessano di aiutare l'occhio, ecc.

(483) Abolita.

(484) *Bṛhad*, IV, 5, p. 852-4, già citato; alla prima parte cfr. ibid, III, 2, 13, p. 546-7, e *Praçna*, III, 7, p. 190-1; — alla seconda unisci *C'hānd.*, III, 14, 1, e cfr. *Çat. Br.*, X, 6, 3, 1, (dove pure si trova il principio della *Çāṅdilyavidyā*) già citato in nota 445; — cfr. *sitāsitais karmaphalair abhibhūyamānah*, *Maitrī*, III, 1, 2 (ed invece il superiore *abhibhūta*, ib., II, 7); — cfr. nota 392.

(485) Cfr. ancora *Bṛhad.*, IV, 3, 22, pag. 795: *atra stenas astenas bhavati*, ecc.: importante la *Kaushit.*, III, 1, p. 77-8.

delle sue azioni e de' suoi desideri (specialmente di quelli che aveva in punto di morte), come documenti dai quali il destino possa vedere qual mondo gli competa nella scala dei premi e delle pene (486); la sua mente conserva l'impronta, meglio l'impressione, del passato per imprimerla sull'avvenire (487). Ma l'anima illuminata invece di conservare distrugge; la sua scienza distrugge le conseguenze di tutte le sue opere, ed allorchè abbandona il corpo, anch'esse si confondono in seno al creatore (488). Questo produce poi una seconda differenza quanto al tempo; varia non solo la durata della liberazione (che è infinita *a parte post)*, ma anche l'ora in cui comincia; siccome chi conosce il *brahman* diventa il *brahman* e le sue opere svaniscono, così in realtà egli può considerarsi come libero dal momento che ha acquistato la scienza, perchè fin da quel momento egli *è sicuro* d'esser libero *dopo morte*, sapendo che la sua separazione dal corpo sarà definitiva. Il *vedānta* posteriore si è domandato con ragione: se la scienza ha questo effetto, perchè non si è liberi *di fatto* dal momento che si acquista la scienza? e si è risposto ingegnosamente che la scienza distrugge l'effetto delle opere future, ma non l'effetto cominciato delle opere passate, che bisogna

---

(486) Qual sia il mondo *saṅkalpita* dal suo desiderio (*Praçna*), *disht'a* dalle sue opere (*C'hānd. — d. P. der angewiesene Ort.*).

(487) *Bṛhad*, IV, 4, 3, p. 843, e IV, 4. 6, p. 855 (per *anushakta* cfr. *Maitrī*, p. 66); *Praçna*, III, 10, p. 193; *Īçā*, 17, p. 24. *Bṛhad*, V, 15, 1, p. 1007-8, che è in VS. secondo Röer, p. 257, e che si trova già nel Rk. — Su questi passi vedi *Brahmasūtra*, IV, I, 12. Su ciò confronta più sotto le note al IX capitolo.

(488) *kshīyante asya karmāṅi, Muṅḋ.*, II, 2, 8, p. 302; anche ibid. III, 2, 7, p. 321-2; — bisogna però notare che, la distinzione fra il terzo grado (opere con iscienza conducenti al *brahmaloka*) ed il quarto (scienza sola identificante col *brahma* superiore) non essendo sempre chiara nelle *upan.*, l'abbandono delle opere buone e cattive è attribuito anche a chi va nel *brahmaloka*. p. es. nei passi della *C'hānd.* e della *Kaush.* cui allude il *Brahmas*, III, 3, 26-8.

lasciar finire (489); quindi secondo l'immagine del *sāñkya* (490) che qui si attaglia perfettamente al *vedānta*, il corpo del saggio continua a vivere come una ruota continua a girare per qualche tempo dopo che è cessato l' impulso dell' artefice. La conclusione è che, oltre i morti condannati a rinascer subito, non vi sono due, ma tre classi di morti (491); gli ignoranti *(avidyāyām vartamānās)*, che hanno fatto l' opera inferiore *(avaram karma)*, cioè il sacrificio accompagnato soltanto dalla scienza del rituale; — poi quelli che fanno il sacrificio nel villaggio, o meglio la penitenza nella selva, ma unendovi la cognizione filosofica dell'origine dell' uomo, senza però esser giunti alla cognizione del *brahman* superiore; — finalmente quelli che hanno rinunciato completamente alle opere per contemplare soltanto il *brahman* assoluto. I primi sono destinati, non a ritornare subito, ma ad andar nello *svarga* da cui si torna sempre; i secondi ottengono il mondo del *brahman* (492) da cui non si torna; gli ultimi diventano il *brahman* stesso, ossia guadagnano la liberazione assoluta. I primi tre gradi (fino alla liberazione progressiva) li abbiamo imparati nella dottrina insegnata a Çvetaketu; gli ultimi tre si possono distinguere (ma con molta attenzione e consul-

---

(489) IV, 1, 13-15.

(490) *Sāñkhyakārikā*, v. 67 ; su questa immagine cfr. *Maitrî*, p. 35. — Cfr. *parāmṛtās* (Çañk., *g'îvanta eva brahmabhūtās*) di *Muńd*, III, 2, 6, p. 321 = *Yāg'nikî*, X, 22, p. 817-8.

(491) E che dunque non andiamo d' accordo con Régnaud, articolo succitato, pag. 544: *Les âmes, au moment de la mort, et relativement aux conditions aux quelles elles se trouvent désormais soumises, se divisent en trois catégories;* si veda nella *pańc'āgvividya;* ma se non prendiamo che questa per *libro dei morti*, non si spiega più il quarto capitolo della *Bṛhad-ārańyaka.*

(492) Qui però non bisogna lasciarsi confondere dalla confusione dei nomi nelle stesse *upanishadas;* per es., la *Muńdaka*, I, 2, 6, di cui diremo nella nota seguente, chiama *brahmaloka* quello che propriamente sarebbe lo *svargaloka*, mentre, viceversa, quello che la *Kat'ha*, I, 1, 12, 13, 18, chiama *svargaloka*, è piuttosto, per la definizione che ne dà, la stessa cosa col *brahmaloka*.

tando il comento di Çañkara), specialmente nel quarto libro della *Bṛhad-āraṅyaka*, oltrecchè nella *Muṅ'ḍaka* (493) e forse nella *Kat'ha* (494).

Questa è la dottrina della immortalità, che risulta dall' insieme delle *upanishadas*, ossia che implica nelle *upanishadas* il minor numero di contraddizioni. La simmetria dell'opera non mi permette di mostrare la parentela che essa ha (per comune consenso di scrittori) col buddismo, e quindi col cristianesimo; nè la parentela (da dimostrarsi) tra essa e le dottrine di Pitagora e di Platone, e quindi, ancora per questa via, col cristianesimo.

Basti per ora aver dato un concetto della psicologia brahmanica, il quale serva di termine medio e di paragone tra la psicologia velata dalla metafora dei Vedi e quella che si nasconde sotto alla favola popolare.

---

(493) I, 2, 1-10, per il secondo grado: ib., 11 per il terzo; ib., 12-13 per il quarto.

(494) Forse i tre gradi possono trovarsi, I, 3, 7-9; certo è che la *Kat'ha* distingue tra il penultimo grado (l'andata al mondo da cui non si torna) e l' ultimo (liberazione assoluta), poichè quello è descritto, I, 1, 12-19 (vedi specialmente 17), e questo si suppone in tutto il resto dell'*upanishad*, ma specialmente III, 2, 14 = *Bṛhad.*, IV, 4, 7, pag. 869, perchè il passo della *Bṛhad.* si applica alla liberazione assoluta, come è evidente dal passo che lo precede e da quello che lo segue.